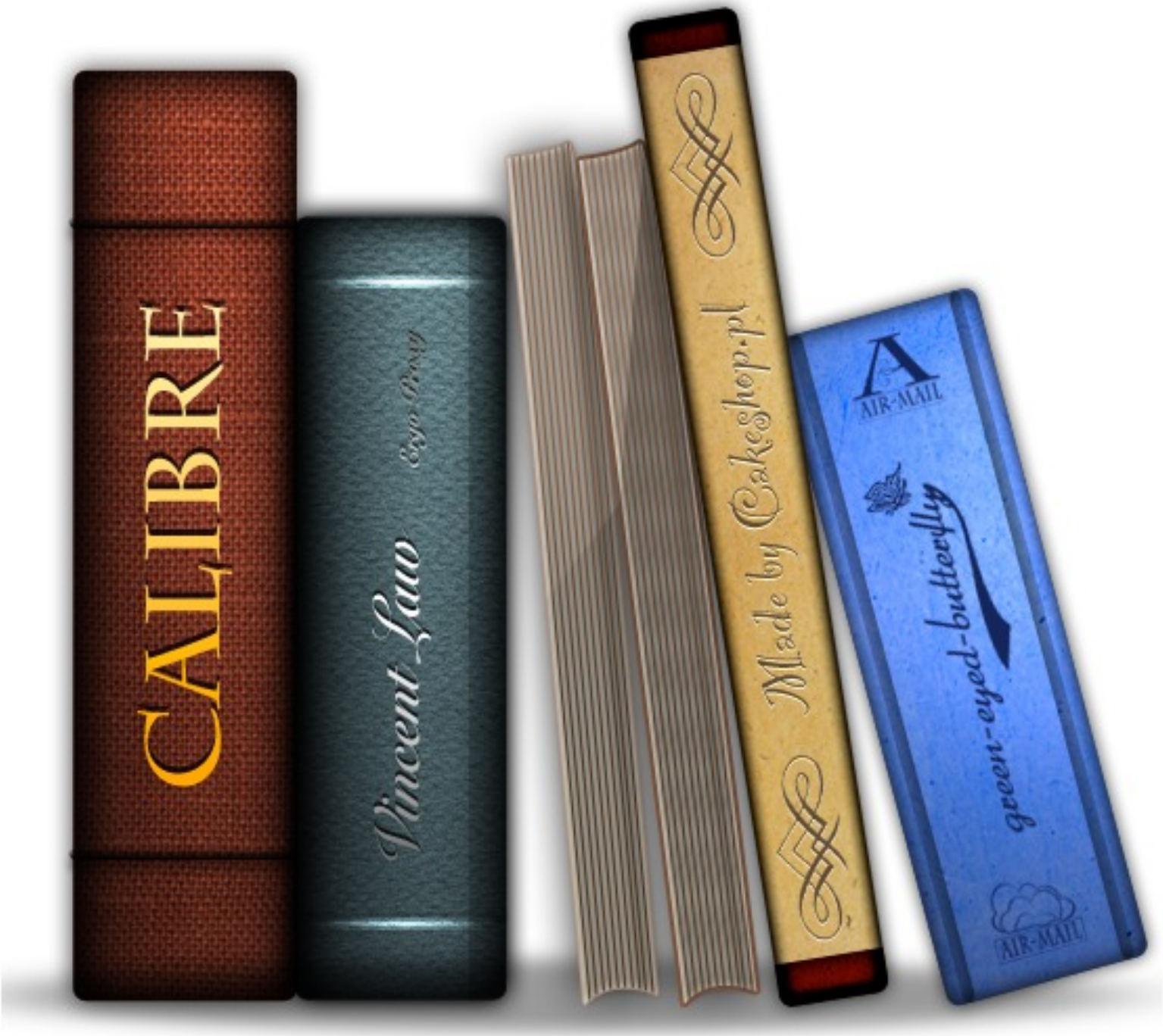
INTRODUCCIÓN

Acerca del alma -



calibre 0.7.53

ACERCA DEL ALMA

ARISTÓTELES

INTRODUCCIÓN

La concepción del alma en el tratado «Acerca del alma»

Resulta, sin duda, necesario establecer en primer lugar a qué género pertenece y qué es el alma -quiero decir, si se trata de una realidad individual, de una entidad o si, al contrario, es cualidad, cantidad o cualquier otra de las categorías que hemos distinguido- y, en segundo lugar, si se encuentra entre los seres en potencia o más bien constituye una cierta entelequia. La diferencia no es, desde luego, desdeñable.

(Acerca del alma I, 1, 402a23-27.)

Es costumbre de Aristóteles (costumbre, por lo demás, tan estimable como poco común) comenzar una obra ofreciendo la enumeración de todas aquellas cuestiones con que habrá de enfrentarse a lo largo de toda ella. Un índice semejante de cuestiones existe también en el tratado Acerca del alma. La breve cita que encabeza este apartado de nuestra Introducción recoge precisamente aquellas líneas con que se abre la relación de los problemas a tratar. De acuerdo con el programa expuesto en estas líneas, la cuestión fundamental y que ha de abordarse en primer lugar es «a qué género pertenece y qué es el alma». Tal afirmación implica que

Aristóteles no se plantea de modo explícito el problema de si el alma existe o no: su existencia no se cuestiona, sino que se pasa directamente a discutir su naturaleza y propiedades. El lector de hoy sentirá seguramente que su actitud ante el tema se halla a una notable distancia del planteamiento aristotélico y considerará que la verdadera cuestión a debatir no es la naturaleza y propiedades del alma, sino la existencia misma de una realidad de tal naturaleza y propiedades. El horizonte dentro del cual Aristóteles debate el problema del alma difiere notoriamente del horizonte intelectual en que se halla instalado el lector moderno en virtud de diversas circunstancias históricas de las cuales tal vez merezcan destacarse las dos siguientes: las connotaciones religiosas asociadas a la idea de alma y la decisiva influencia ejercida por el Cartesianismo sobre la psicología metafísica a partir de la modernidad[1] . Es cierto que en el pensamiento griego el tema del alma aparece asociado con insistencia a concepciones y creencias de tipo religioso (inmortalidad, trasmigración, culpas y castigos, etc.): baste recordar el pitagorismo y la filosofía platónica. Aristóteles, sin embargo, no plantea la cuestión del alma en conexión con creencias religiosas, sino desde una perspectiva estrictamente naturalista.

Aristóteles acepta, pues, la existencia del alma, si bien su actitud ante la misma es sustancialmente ajena a las connotaciones religiosas tradicionales. La perspectiva en que se sitúa es la explicación del fenómeno de la vida. El razonamiento subyacente a su planteamiento es, más o menos, el siguiente: en el ámbito de los seres naturales los hay vivientes y no-vivientes; entre aquéllos y éstos existe una diferencia radical, una barrera ontológica infranqueable; ha de haber, por tanto, algo que constituya la raíz de aquellas actividades y funciones que son exclusivas de los

vivientes. Este algo -sea lo que sea- es denominado por Aristóteles alma (psyché) y, cuando menos, hemos de convenir en que tal denominación cuadra perfectamente con la tradición griega de que Aristóteles se nutre. El problema estriba, pues, en determinar la naturaleza de ese algo, del alma. Cabría decir que se trata de encontrar una referencia adecuada al término «alma» y tal búsqueda sólo es posible a través de una investigación -filosófica y empírica- de las funciones, de las actividades vitales. El tratado Acerca del alma no es sino un tratado acerca de los vivientes, acerca de los seres naturales dotados de vida.

El primer problema a debatir es, por tanto, qué tipo de realidad es el alma. En las líneas citadas anteriormente este problema se concreta, a su vez, en dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, si el alma es una entidad o bien constituye una realidad meramente accidental; en segundo lugar, si es acto, entelequia o, por el contrario, se trata de una potencia, de una potencialidad o capacidad para vivir que poseen ciertos cuerpos naturales y de la cual carecen los seres inanimados. Aristóteles se enfrenta al tema del alma equipado con un sistema de conceptos bien perfilado y original. Frente a toda la filosofía anterior, ensaya un audaz experimento de traducción consistente en reinterpretar el dualismo tradicional de cuerpo-alma a través de sus propios esquemas conceptuales de entidad-accidentes, materia-forma, potencia-acto. El resultado será una teoría vigorosa y nueva acerca del alma, alejada por igual de todas las especulaciones anteriores, pero no exenta de ciertas ambigüedades y tensiones internas.

A) La palabra griega ousía (que generalmente suele traducirse por «sustancia» y que nosotros traduciremos siempre por «entidad»)[2] abarca en la obra aristotélica una

pluralidad de nociones cuya sistematización coherente no deja de resultar difícil. En efecto, Aristóteles denomina ousía, entidad a las siguientes realidades o aspectos de lo real: a) «Lo que no se predica de un sujeto ni existe en un sujeto; por ejemplo, un hombre o un caballo» (Categorías 5, 2a12-13). Se trata, según establece explícitamente Aristóteles, de la acepción fundamental del término ousía, con la cual se hace referencia a los individuos pertenecientes a un género o especie naturales, b) Las especies a que pertenecen los individuos y los géneros en que aquéllas están incluidas, por ejemplo, «el individuo humano está incluido en la especie "hombre" y el género a que esta especie pertenece es "animal" y de ahí que la especia "hombre" y el género "animal" se denominen entidades segundas» (ib., 5, 2a 16-18). En este caso la palabra ousía pasa a significar el conjunto de los predicados esenciales que definen a un individuo. (Los individuos se denominan entidades primeras), c) Aquellas realidades que son capaces de existencia independiente, autónoma, es decir, las «sustancias» (en la acepción tradicional de este término), por oposición a los accidentes, d) El sujeto físico del cambio, es decir, lo que permanece idéntico como sustrato de las distintas modificaciones resultantes de aquél, e) Por último, el sujeto lógico-gramatical de la predicación, del discurso predicativo: «lo que no se predica de un sujeto, sino que lo demás se predica de ello» (Metafísica VII 2, 1029a8). El término ousía se inserta, pues, en un conjunto de oposiciones que determinan su significado como: individuo frente a los géneros-especies, predicados esenciales frente a predicados accidentales, sustancia frente a accidentes, sujeto permanente frente a las determinaciones sucesivas cambiantes y sujeto del discurso predicativo frente a los predicados del mismo. La teoría aristotélica de la ousía, de la entidad, es, pues, muy compleja y solamente una comprensión adecuada de la

misma permite adentrarse en el planteamiento del problema del alma que se ofrece en nuestro tratado.

B) El concepto de ousía, de entidad, tiene su marco fundamental en la teoría de las categorías. En el libro de las Categorías -al que ya hemos hecho referencia anteriormente- la teoría se introduce en función de los juicios predicativos. Aristóteles comienza distinguiendo (Cat., 2, 1a15) dos tipos de expresiones: aquellas que constituyen juicios o proposiciones, por ejemplo, «un hombre corre», y aquellas que no son juicios, como «hombre», «corre», etc. Estas últimas son los elementos a partir de los cuales se forman los juicios o proposiciones. El cuadro de las categorías constituye la clasificación de tales términos o locuciones simples (ib., 5, 1a5). No todos los términos, sin embargo, son clasificables en alguna de las diez categorías (las conectivas quedan fuera del esquema), sino solamente las palabras que cumplen una función significativo-designativa. De ahí que el esquema de las categorías constituya también una clasificación de las cosas designadas por medio de tales palabras, es decir, una clasificación de los distintos tipos de realidad.

En su significación técnica como predicados, el cuadro categorial parece responder en la obra de Aristóteles a dos perspectivas distintas sobre el lenguaje predicativo: a) Tomemos, en primer lugar, como sujeto de predicación a una entidad primera, a un individuo, Sócrates, por ejemplo. En tal caso, las categorías constituirían una clasificación de todos los posibles tipos de predicados susceptibles de serle atribuidos: Sócrates es... hombre (ousía, entidad), pequeño (cantidad), honesto (cualidad), etc. Es evidente que en este

supuesto -cuando el sujeto del discurso es para los distintos predicados una entidad primera, individual- el único predicado esencial (es decir, el único que expresa qué es el sujeto) es la entidad (entidad segunda, en este caso: géneros-especies). b) Supongamos, en segundo lugar, que el sujeto es en cada proposición una realidad distinta perteneciente a la misma categoría que el predicado: Sócrates es hombre, la honestidad es una virtud (cualidad), etc. En este segundo supuesto, el discurso es siempre y en cada caso esencial ya que en todos ellos expresa qué es el sujeto[3] . La peculiaridad de la categoría primera (la entidad) frente a las nueve restantes se muestra en la circunstancia de que cuando el predicado pertenece a ella (entidades segundas, géneros-especies), el sujeto pertenece también necesariamente a ella (entidad primera o segunda, según los casos)[4] . Con otras palabras, el discurso dentro de la categoría «entidad» es siempre un discurso esencial.

Esta es, a grandes rasgos, la situación de la teoría en los libros aristotélicos relativos a la lógica. En ellos, sin embargo, quedan sin aclarar suficientemente ciertas cuestiones importantes. De éstas, la más notoria es la concerniente a las entidades segundas, al sentido que tiene denominarlas entidades y a su relación con las entidades primeras o individuos. Así, en el c. 5 de las Categorías (3b10-23) se establece como algo característico de la entidad en general que significa «un esto» (tóde ti). Respecto de las entidades primeras el asunto es claro: «Sócrates», «Platón», etc., son palabras que designan realidades concretas, cumplen una función deíctica, son, en última instancia, demostrativos. En el caso de las entidades segundas (géneros y especies) el asunto es, sin embargo, bien diferente y Aristóteles mismo señala que más que «un esto» (tóde ti) significan «un de tal tipo o cualidad» (poión

ti): afirmar que Sócrates es hombre equivale, en efecto, a afirmar que «Sócrates es una entidad de cierto tipo o cualidad, a saber, humana» (Cat. 5, 3b20). Este problema no es, por lo demás, una cuestión puramente semántica, es decir, no afecta meramente al discurso, sino que en el nivel de la realidad extralingüística remite al problema de la relación existente entre aquello que denominamos entidades segundas (géneros y especies) y aquello que denominamos entidades primeras (individuos, ejemplares de las distintas especies). Se trata, en definitiva, del problema del platonismo.

C) Es en la Metafísica -y muy especialmente en los libros centrales de la misma- donde Aristóteles parece responder adecuadamente a la ambigüedad que acabamos de señalar en relación con la entidad así como a otras cuestiones afines no aclaradas suficientemente en los tratados de lógica. El planteamiento aristotélico se halla posibilitado en este caso por la introducción de dos teorías de suma importancia: la concerniente a la pluralidad de significaciones de «ser» y «ente» y la teoría hilemórfica. Aquélla recae primariamente sobre la lengua; ésta, sobre la estructura de la realidad extralingüística.

El c. 1 del 1. VII de la Metafísica se sitúa dentro del esquema de las categorías entendidas conforme a la primera de las perspectivas que señalábamos más arriba, es decir, como clasificación de todos los posibles predicados para un discurso cuyo sujeto sea una entidad primera. Sobre las cosas -señala Aristóteles- nos es posible formular afirmaciones de muy distinto rango y condición: cabe, por ejemplo, decir qué son, pero también cabe decir dónde,

cuándo, de qué tamaño, cómo son. Pues bien, se nos dice, entre todas estas posibilidades de hablar acerca de la realidad, la primaria y original (protón) sería aquella que se articulara conforme al esquema lógico-lingüístico: « ¿qué es esto?». Es obvio y trivial que en cada caso la respuesta concreta dependerá del tipo de realidad a que se apunte con tal pregunta pero es importante señalar que en cualquier caso las distintas respuestas habrán de tener una estructura idéntica. La respuesta habrá de ser siempre un nombre que signifique dentro de la categoría de entidad: a esto apunta Aristóteles al señalar que la respuesta habrá de ser del tipo « (esto es) un hombre o un dios» (1028a15-18). Esta contestación, a su vez, podrá ser ulteriormente determinada: podemos añadir que se trata de un hombre sentado o paseando o bueno pero en tal caso hablaríamos ya de determinaciones o afecciones (accidentes) de esa entidad concreta e individual que llamamos hombre. Afecciones o accidentes cuyo sujeto (hypokeímenon) es la entidad en el doble sentido de aquella palabra, es decir, como sujeto físico de inhesión («porque ningún accidente tiene existencia ni puede darse separado de la entidad». ib. 1028a23) y como sujeto lógico de predicción («pues bueno o sentado no se dice sin ésta», ib. 1028a28).

Ousía, entidad, es, por tanto, aquello que realiza la doble y coordinada función de ser sustrato físico de determinaciones y sujeto lógico o referente último de nuestro lenguaje acerca de la realidad. Desde un punto de vista metafísico, esta doble caracterización lleva en su seno la posibilidad de una conclusión monista y más concretamente de un monismo materialista: ¿no habrá de concluirse que la única entidad real es la materia, sustrato último de todas las determinaciones reales (puesto que las entidades primeras o individuos no serían sino modificaciones de la materia) y por

consiguiente sujeto último de toda predicación?[5] . A pesar de la rotundidad de este razonamiento, Aristóteles se niega a aceptar semejante conclusión monista. La negativa aristotélica se justifica en la indeterminación propia de la materia que la hace incapaz de constituir el sujeto de discurso esencial alguno. En efecto, la pregunta « ¿qué es la materia como tal, es decir, más allá de todas sus determinaciones?» escapa a toda posibilidad de discurso definitorio. Habrá que plantearla más bien en términos tales como: « ¿qué es la materia en el caso del agua, del árbol, etc.?», con lo cual el sujeto de la pregunta -y de la respuesta correspondiente- ya no es la materia como tal, sino un tipo determinado de materia. Situado en esta encrucijada, Aristóteles establece como rasgos fundamentales de la entidad, de la ousía, el ser algo individualizado, separado (choristón), es decir, algo determinado (un esto, tóde ti)[6] . De este modo regresamos al punto de partida cerrando el círculo a partir del cual se origina la teoría aristotélica de la entidad: puesto que el discurso esencial se origina en la pregunta: « ¿qué es esto?», aquello a que la pregunta se refiere ha de ser «un esto», es decir, una entidad primera, individual. El paso siguiente se lleva a cabo fácilmente, sin esfuerzo. El sujeto y referente último del discurso ha de ser algo determinado y la materia es indeterminada; ¿qué es lo que hace que la materia salga de su indeterminación y venga a ser algo determinado?; evidentemente, la forma. En el ámbito de las realidades naturales el sujeto que se busca será, por tanto, la materia determinada por la forma, el compuesto hilemórfíco[7] .

D) La pregunta primaria y original (¿qué es esto?) y su contestación pertinente (por ejemplo, «un hombre») recaen sobre la entidad primera, individual. El discurso no termina, sin embargo, aquí, sino que cabe prolongarlo en un segundo

nivel: ¿y qué es un hombre? La respuesta a esta segunda pregunta viene, por su parte, a recaer sobre lo que en filosofía suele denominarse esencia por la fuerza del uso y de la tradición. Al tema de la esencia (palabra ésta que sirve para traducir la expresión aristotélica tò tí ên eînai) dedica Aristóteles un conjunto de disquisiciones tan interesantes como complicadas[8] . Nos limitaremos a tomar el hilo de uno de los aspectos de la cuestión.

La esencia es el contenido de la definición. En efecto, qué sea el hombre se manifiesta y expresa en la definición de hombre. La definición, por su parte, constituye una frase, un enunciado complejo. Así, la definición de hombre como «viviente-animal-racional» o bien como aquel ser que «nace, se alimenta, crece, se reproduce, envejece y muere (viviente), siente, apetece y se desplaza (animal) y, en fin, inteligente, razona y habla (racional)». Una definición se compone, pues, de partes. ¿Qué partes de lo definido recoge el enunciado de la definición? Se trata de una cuestión a la que Aristóteles concede notable importancia y cuya respuesta ha de ser cuidadosamente matizada. No han de confundirse la perspectiva desde la cual define al hombre el físico y la perspectiva desde la cual lo define el metafísico. Situándose en la perspectiva de este último, Aristóteles considera que la definición no ha de incluir las partes materiales del compuesto (tal sería el caso de una definición de hombre que enumerara sus miembros, tejidos y órganos), sino solamente las partes de la forma específica, las partes de aquello que Aristóteles denomina eîdos (Met. VII 10,1035a15)[9] .

Al llegar a este punto resulta necesario llamar la atención sobre el significado del término eidos. Este término se traduce a menudo simplemente por la palabra latina

«forma». Esta manera de traducirlo no merecería el más mínimo comentario si no fuera porque es también la palabra «forma» la que se utiliza para traducir el término griego morphé. Al traducirse ambos términos por la misma palabra, el lector se ve empujado a considerarlos como sinónimos, borrándose en gran medida el significado preciso que el término eidos posee en contextos decisivos como el que estamos analizando[10] . La distinción existente entre morphé y eîdos en este contexto es la que existe entre la estructura de un organismo viviente y las funciones o actividades vitales que tal organismo realiza. El eîdos es el conjunto de las funciones que corresponden a una entidad natural. El conjunto de tales funciones constituye la esencia de la entidad natural (ib., 1035b32) y por consiguiente constituye también el contenido de su definición, de acuerdo con el modelo de definición de hombre que más arriba hemos propuesto.

E) El discurso acerca de la entidad natural -que en su segundo nivel nos ha llevado a la pregunta ¿qué es un hombre? y con ella a la esencia y la definición- ha de prolongarse aún en un tercer momento o nivel al cual correspondería la pregunta: ¿y por qué esto es un hombre? Este tercer momento del discurso posee una importancia decisiva ya que en el momento anterior la materia, los elementos materiales, habían quedado fuera de consideración al ceñirse el discurso exclusivamente a la esencia entendida como eîdos. Este nuevo nivel y esta nueva pregunta restituyen la composición hilemórfica de la entidad a que el discurso se refiere. Aristóteles subraya, en efecto, cómo la pregunta recae directamente en la materia: preguntar por qué esto es un hombre equivale a preguntar por qué estos elementos materiales están organizados de modo tal que constituyen un hombre. La respuesta, a su vez,

ha de buscarse a través de la forma específica, del conjunto de funciones para las cuales sirve tal organización material: «luego lo que se pregunta es la causa por la cual la materia es algo determinado y esta causa es la forma específica (eîdos) que, a su vez, es la entidad (ousía)» (ib. VII 17,1041b6-9).

La teoría aristotélica de la entidad natural queda completada en este último momento del discurso. El eîdos, el conjunto de funciones que corresponden a una entidad natural aparece como causa de la entidad natural misma. No se trata, como es obvio, de una causa o agente exterior: la causalidad de la forma específica es inmanente[11]. En tanto que causa inmanente Aristóteles denomina «entidad» (ousía) a la forma específica, recogiendo así una de las significaciones básicas del término ousía expuestas en el 1. V de la Metafísica: «en otro sentido [se denomina ousía] a aquello que es causa inmanente del ser de cuantas cosas no se predican de un sujeto; tal es, por ejemplo, el alma para el animal» (1017bl4-16). Por último, el eîdos o forma específica no es solamente la esencia y la causa inmanente de la entidad natural, sino también su causa final o fin. La pregunta « ¿por qué estos elementos son un hombre?» sólo aparece contestada plenamente cuando aquéllos son considerados desde el punto de vista de la función a que están destinados y sirven: la actividad específica del ser humano que constituye su razón de ser, su finalidad[12] . De este modo se llega a la tesis aristotélica más radical respecto de la naturaleza: la forma específica como finalidad inmanente, es decir, como télos, como entelequia, acto o actividad que es fin en sí misma.

F) Tras este necesario recorrido a través de la teoría aristotélica de la entidad, volvamos ahora a las dos cuestiones que Aristóteles considera fundamentales acerca del alma: ¿es el alma entidad o, por el contrario, es una determinación accidental del viviente?; ¿es acto, entelequia o más bien ha de ser considerada como una potencia, como una capacidad de los organismos vivos? La respuesta a ambas preguntas -ampliamente elaborada en el 1. II del tratado Acerca del alma- viene dada por cuanto hemos expuesto anteriormente. Aristóteles establece y afirma repetidas veces que el alma es esencia (tò tí ên eînai), forma específica (eîdos) y entidad (ousía) del viviente. Sus ideas al respecto aparecen expresadas con concisión en las siguientes palabras: «Queda expuesto, por tanto, de manera general, qué es el alma, a saber, la entidad definitoria (ousía katá lógon) esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo»[13] (II I, 412b9). Al ser forma específica del viviente, el alma constituye también su fin inmanente y, por tanto, su actualización o entelequia: «luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo» (ib. 412a20-23).

La coherencia de la explicación aristotélica se basa en la afirmación fundamental de que el alma es el eîdos, la forma específica del viviente: precisamente por serlo, es también su entidad y entelequia. Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene esta fundamental afirmación de que el alma es la forma específica del viviente? Más arriba hemos señalado que la forma específica es el conjunto de las funciones que corresponden a una entidad natural: por tanto, la forma específica de un viviente serán las actividades o funciones vitales (alimentarse, reproducirse, etc.) que en su conjunto

suelen denominarse «vida». La teoría aristotélica parece favorecer de este modo la identificación del alma con la vida. Si esto es así, ¿no queda el alma desprovista de sustancialidad, de existencia y realidad autónomas?; ¿no se trataría, en definitiva, de una manera discreta de eliminar el alma manteniendo -eso sí- la palabra «alma» como un mero sinónimo de la palabra «vida»? La identificación del alma con la vida, la sinonimización de ambos términos, se insinúa en nuestro tratado como una posible consecuencia interna del planteamiento mismo aristotélico. Nos limitaremos a llamar la atención del lector sobre dos pasajes cruciales al respecto. El primero de ellos dice lo siguiente: «entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen (y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento). De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo -a saber, que tiene vida- no es posible que el cuerpo sea el alma» (ib. 412a12-17). Repárese en las líneas que hemos subrayado: en la premisa se establece que el viviente es compuesto a través del sistema «cuerpo/vida» (el viviente es un cuerpo que tiene vida) mientras que en la conclusión este sistema se sustituye por el otro de «cuerpo/alma» (es decir, el viviente es un cuerpo que tiene alma: el alma no es el cuerpo)[14] . El segundo de los textos que aduciremos corresponde a la célebre y conocida definición aristotélica del alma: «luego el alma es la entelequia primera de un cuerpo que en potencia tiene vida» (ib., 412a27-28). De acuerdo con el sistema aristotélico, acto o entelequia es siempre y en cada caso el cumplimiento adecuado de la potencia que viene a actualizar. Por tanto, el acto o entelequia de un cuerpo que en potencia tiene vida ha de ser precisamente la vida y no cualquier otra cosa. No obstante, Aristóteles nos ofrece el alma en su lugar. Como en el caso anterior, la coherencia

interna del texto parecería exigir la identificación de alma (psyché) y vida (zoé).

La desustancialización del alma es, pues, una poderosa posibilidad interna de la teoría aristotélica acerca del viviente. Esta desustancialización del alma podía tener lugar de dos modos diferentes. En efecto, al situarse el alma entre el cuerpo y la vida y al intentar conceptualizarla desde la teoría de potencia y acto, no sólo cabía la posibilidad de reducir el alma al acto identificándola con la vida, sino que cabía también la posibilidad de reducirla a la potencia identificándola con la capacidad del organismo para vivir. Esta última posibilidad -de la cual existen también indicios en nuestro tratado[15] - fue la que históricamente tuvo más éxito en la escuela aristotélica primitiva. Por lo que sabemos, el alma no es ya para Aristóxeno sino la armonía o equilibrio entre las distintas funciones del organismo. En idéntica dirección se mueven Estratón y Dicearco. Éste -discípulo inmediato de Aristóteles- recurre también al concepto de equilibrio corporal para afirmar que «no existe el alma», que el alma es algo «insustancial» (anoúsios)[16] . Por más que Aristóteles criticó duramente y rechazó la doctrina del alma-armonía[17] , el alma viene ahora a significar, más o menos, lo que en el lenguaje naturalista de los médicos se denomina salud: el equilibrio estructural y funcional del organismo que hace a éste capaz de realizar las funciones vitales.

A pesar de lo anteriormente expuesto, es un hecho que Aristóteles no lleva a cabo la desustancialización del alma a través de ninguna de las dos posibles reducciones a que nos hemos referido. La metafísica aristotélica camina por otros

derroteros impuestos por la afirmación de la autonomía de la vida respecto de la materia y esta autonomía de la vida respecto de la materia es la que justifica, en último término, la autonomía activa del alma respecto del cuerpo[18] . Tal línea de pensamiento acaba prevaleciendo a lo largo del tratado Acerca del alma. Resurge así inevitablemente la imagen tradicional del cuerpo como órgano, como instrumento del cual el alma se sirve: «y es que es necesario que el arte utilice sus instrumentos y el alma utilice su cuerpo» (I 3,407b25-27). El alma no se reduce al conjunto de las funciones vitales, sino que -más allá de éstas- aparece como el agente activo regulador de su coherencia y armonía[19] . Es cierto que Aristóteles insiste en que el sujeto que realiza las actividades vitales no es el alma, sino el viviente en tanto que entidad compuesta: «no es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma» (408b 15-16); sin embargo, compárese esta rotunda declaración con lo que se establece en el siguiente texto de la Metafísica: «...el acto está en el agente mismo, por ejemplo, la visión en el que ve, la especulación en el que especula y la vida en el alma» (1050a34-bl). Puesto que la visión está en el que ve y la especulación en el que especula, la vida está paralelamente en el que vive. El texto dice que está en el alma: el que vive es, pues, el alma, de acuerdo con la estructura lógica de este texto de la Metafísica[20] .

Una vez afirmada la irreductibilidad del alma, el cuadro de la explicación aristotélica de la vida queda definitivamente trazado de acuerdo con las siguientes líneas: a) El viviente se especifica y define por un conjunto de funciones (nutrición, etc.). Tales actividades o actos son, en suma, lo que denominamos vida.

La vida es, por tanto, actividad, acto, b) El alma -que no se identifica sin más con la vida- es también acto. De este modo, el alma resulta ser la entelequia o acto primero del viviente y la vida su acto segundo, c) Pero todo acto lo es de una potencia. De ahí que la distensión o hiato existente en los vivientes naturales entre el acto primero (alma) y los actos segundos (funciones vitales) implique la existencia de potencias correspondientes a éstos últimos: a la nutrición, sensación, etc., corresponden otras tantas potencias (nutritiva, sensitiva, etc.). Son las potencias o facultades del alma.

La marca histórica de garantía de toda obra filosófica de primera magnitud no es otra que su capacidad para estimular la reflexión y promover el surgimiento de desarrollos ulteriores, de líneas de pensamiento que -procediendo de ella- divergen y se contraponen entre sí. Este ha sido el caso de la doctrina acerca del alma y la vida expuesta en nuestro tratado. Dentro de las coordenadas conceptuales diseñadas en él se ha polemizado apasionadamente sobre la naturaleza del alma desde los mismos discípulos de Aristóteles hasta los humanistas del Renacimiento, pasando por los comentaristas antiguos y las distintas escolásticas medievales. En antropología filosófica, esta obra aristotélica ha inspirado ininterrumpidamente toda una corriente de pensamiento que -sin olvidar su doble vertiente orgánica y anímica- ha insistido poderosamente en la unidad del ser humano. De esta obra aristotélica proceden y a ella se remiten como a su acta fundacional todas las corrientes vitalistas hasta nuestros días. Incluso en el ámbito de la mística (ámbito del que nadie parecería más alejado a primera vista que el propio Aristóteles) este tratado

proporcionó inspiración y elementos conceptuales a la filosofía árabe a través de la teoría del Intelecto (noûs) inengendrado e inmortal del cual el hombre participa. (Más adelante nos referiremos a esta doctrina aristotélica.) Igualmente notable es, en fin, la influencia de esta obra de Aristóteles en los campos de la psicología y la teoría del conocimiento, en aquélla a través de su teoría de las facultades, en ésta a través de su concepción del conocimiento como asimilación, como captación intencional de las formas de las realidades conocidas. Solamente el Fedón de Platón podría, tal vez, compararse con este tratado en cuanto a su trascendencia histórica en relación con el tema del alma.

Contenido, autenticidad y época de composición del tratado

El tratado Acerca del alma comprende un total de treinta capítulos distribuidos del siguiente modo: el libro primero se compone de cinco capítulos, el libro segundo de doce y el libro tercero, en fin, de los trece capítulos restantes. Es importante señalar que el desarrollo del tratado responde a un plan de conjunto, a una ordenación coherente.

El libro I se abre con una exposición -muy de estilo aristotélico- acerca del objeto a tratar y de las dificultades o aporías con que se enfrentará la obra, además de ofrecer ciertas consideraciones de carácter metodológico. El resto del libro se dedica a un análisis crítico minucioso de las teorías acerca del alma mantenidas por sus predecesores. Una vez llevado a cabo este recorrido histórico-crítico, el

libro II retoma sistemáticamente y de modo directo la cuestión fundamental de qué es el alma. En su c. 1 se define al alma como entidad y como entelequia o acto primero del cuerpo. A continuación, en los cc. 2 y 3 se pasa a un estudio de carácter general sobre las potencias o facultades del alma. A partir de este momento se inicia el estudio sucesivo de las distintas facultades. El c. 4 se dedica al alma vegetativa y sus facultades. Con el c. 5 se inicia el estudio de la facultad de sentir, distribuyéndose este estudio de la siguiente manera: el c. 5 se ocupa de la sensación en general; el c. 6 se dedica a analizar lo sensible y sus clases; los cc. 7-11 estudian respectiva y sucesivamente cada uno de los cinco sentidos; el c. 12, en fin, trata de lo que es común a todos los sentidos. En este momento se entra en el 1. III que continúa rigurosamente la temática del libro anterior. El c. 1 de este libro trata de demostrar que no existe ningún otro sentido además de los cinco ya enumerados y estudiados. Los cc. 2 y 3 se dedican, respectivamente, al sentido común y la imaginación. A continuación se emprende el estudio del entendimiento, del Intelecto (cc. 4-8). Después se pasa a estudiar la potencia o facultad motriz (cc. 9-11) para terminar el tratado con un conjunto de consideraciones generales acerca de la jerarquía y distribución de los sentidos en los distintos tipos de animales (cc. 12 y 13).

A pesar de que el plan general de la obra parece un argumento poderoso a favor de la unidad de su composición, ésta ha sido negada por W. Jaeger. Las consideraciones aducidas por este filólogo en su conocida c influyente obra sobre la evolución del pensamiento de Aristóteles[21] se refieren fundamentalmente al contenido doctrinal del tratado. En concreto, se refieren a la doctrina acerca del Intelecto expuesta en el 1. III. La doctrina filosófica del

Intelecto inmaterial y eterno procedería -según Jaeger- de una etapa más antigua, platónica, que resulta inconciliable con la actitud empirista que caracteriza al resto del tratado y que, a su vez, pertenecería al último estadio de la evolución intelectual de Aristóteles. La hipótesis de Jaeger es, sin duda, sugestiva, pero nos parece que existen muy poderosas evidencias en su contra. En primer lugar y considerada la cuestión desde el punto de vista de la doctrina acerca del alma, señalemos el hecho fundamental y general -ya suficientemente subrayado en el apartado anterior de esta Introducción- de que Aristóteles no abandona en esta obra el principio metafísico de la autonomía de la vida respecto de la materia. Esta autonomía de la vida respecto de la materia es la que permite que la entidad suprema inmaterial (Dios) sea conceptualizada como «viviente eterno, perfecto» (Met. XII, 7,1072b30) y es también la que permite conceptualizar al Intelecto como entidad inmaterial. Si existen (y existen, efectivamente) ciertos desajustes entre la doctrina del Intelecto y otras doctrinas psicológicas y gnoseológicas expuestas en este tratado, tal vez estos desajustes hayan de considerarse a la luz de la tensión interna en que se desenvuelve la concepción misma del alma. En la medida en que se mantiene la imagen del cuerpo como instrumento del alma y la concepción de ésta como sujeto de la vida, no resulta imposible concebir algún tipo de alma -el Intelecto- cuya actividad vital no precise de órgano material alguno. Estaríamos, sin duda, en tal caso ante «otro género de alma», como Aristóteles señala expresamente (II 2, 413b26). Desde esta perspectiva global no parece que los desajustes que derivan de la participación del hombre en tal Intelecto puedan considerarse una prueba suficiente de que la obra es un agregado de partes provenientes de épocas distintas. En segundo lugar, la hipótesis de W. Jaeger exigiría que la doctrina del Intelecto resultara positivamente excluida (al

menos, de modo implícito) por el planteamiento y el contenido del resto del tratado.

Ahora bien, no solamente no es este el caso, sino que la doctrina en cuestión aparece explícitamente mencionada (si bien en forma aporética) entre los problemas a tratar enumerados en el 1. I (I, 403a8ss.) así como posteriormente en el 1. II (1, 413a6-7) al ocuparse de la definición del alma. (Y estas no son las únicas alusiones congruentes al Intelecto que existen en el resto del tratado. Cf., además, I 4,408b18ss.; II 2,413b26). Por último, no puede dejar de tenerse en cuenta la existencia de numerosas referencias internas que remiten de unos pasajes a otros dentro del tratado y que no parece razonable explicar como resultado de una repetida tarea de interpolación.

Todo lo expuesto en la primera parte de esta Introducción constituye además un poderoso punto de referencia en relación con la autenticidad del tratado Acerca del alma, así como en relación con la época a que pertenece dentro del conjunto de la producción aristotélica. Su autenticidad se halla fuera de toda duda razonable[22] . En su favor hay que señalar, en primer lugar, las múltiples referencias de nuestro tratado a otras obras aristotélicas (en especial, a tratados menores) de las cuales damos cuenta en notas a pie de página en los pasajes correspondientes. Hay que señalar también la vinculación que este tratado guarda en cuanto a su contenido con las doctrinas fundamentales expuestas en la Metafísica. Como creemos haber mostrado suficientemente, la concepción del alma ofrecida en este tratado no es sino una prolongación y una concreción de las teorías fundamentales desarrolladas en los libros centrales

de la Metafísica: la correspondencia entre ambos tratados es absolutamente inobjetable. Estos dos argumentos a favor de su autenticidad sirven igualmente como punto de referencia para determinar la época de su redacción. Su redacción pertenece, sin duda, al último período de la producción aristotélica[23] .

LIBRO PRIMERO

CAPÍTULO PRIMERO

En que se recorren minuciosamente las múltiples cuestiones con que ha de enfrentarse el presente estudio en torno al Alma

Partiendo del supuesto de que el saber es una de las cosas más valiosas y dignas de estima y que ciertos saberes son superiores a otros bien por su rigor bien por ocuparse de objetos mejores y más admirables, por uno y otro motivo deberíamos con justicia colocar entre las primeras la investigación en torno al alma. Más aún, parece que el conocimiento de ésta contribuye notablemente al conjunto del saber y muy especialmente al que se refiere a la Naturaleza: el alma es, en efecto, como el principio de los animales. Por nuestra parte, intentamos contemplar y conocer su naturaleza y su entidad así como cuantas propiedades la acompañan: de éstas las hay que parecen ser afecciones exclusivas del alma mientras que otras parecen afectar además, y en virtud de ella, a los animales como

tales[24] . En cualquier caso, y desde todos los puntos de vista, resulta dificilísimo llegar a tener convicción alguna acerca de ella. Pues al ser esta investigación -me refiero a la investigación en torno a la entidad y la esencia- común también a otros muchos tratados, cabría pensar que existe un método único para todos y cada uno de aquellos objetos cuya entidad queremos conocer, como ocurre con la demostración en el caso de los accidentes propios; de manera que resultaría necesario investigar semejante método. Si, por el contrario, no existe un método único y común en torno a la esencia, entonces el empeño se hace más difícil todavía, puesto que será necesario determinar cuál es el modo de proceder adecuado para cada caso. Pero una vez aclarado esto -si se trata de demostración o de división o incluso de cualquier otro método- la cuestión da lugar aún a múltiples dificultades y extravíos en lo que se refiere a cuáles son los principios de que ha de partir la investigación: y es que los principios son distintos cuando son distintos los objetos, como ocurre con los números y las superficies.

Resulta, sin duda, necesario establecer en primer lugar a qué género pertenece y qué es el alma -quiero decir si se trata de una realidad individual, de una entidad o si, al contrario, es cualidad, cantidad o incluso cualquier otra de las categorías que hemos distinguido- y, en segundo lugar, si se encuentra entre los seres en potencia o más bien constituye una cierta entelequia. La diferencia no es, desde luego, desdeñable. Pero además habrá que investigar si es divisible o indivisible e igualmente si todas las almas son de la misma especie o no y, en caso de que no sean de la misma especie, si se distinguen por la especie o por el género. Ocurre, en efecto, que cuantos actualmente tratan e investigan acerca del alma parecen indagar exclusivamente

acerca del alma humana. Ha de tenerse cuidado, pues, no vaya a pasarse por alto la cuestión de si su definición es única como la del animal o si es distinta para cada tipo de alma, por ejemplo, del caballo, del perro, del hombre, del dios -en cuyo caso el animal, universalmente considerado, o no es nada o es algo posterior-. E igualmente por lo que se refiere a cualquier otro atributo que pueda predicársele en común.

Más aún, si lo que hay son muchas partes del alma y no muchas almas, está el problema de si ha de investigarse primero el alma como totalidad o las partes. Por lo demás, es también difícil de precisar cuáles de estas partes son por naturaleza diversas entre sí y si procede investigar primero las partes o bien sus actos, por ejemplo, el inteligir o bien el intelecto, el percibir sensitivamente o bien la facultad sensitiva; e igualmente en los demás casos. Pero si se concede prioridad a los actos, surgiría nuevamente la dificultad de si se han de estudiar sus objetos antes que ellos, por ejemplo, lo sensible antes que la facultad sensitiva y lo inteligible antes que el intelecto.

Por otra parte, y según parece, no sólo es útil conocer la esencia para comprender las causas de las propiedades que corresponden a las entidades (por ejemplo, en matemáticas saber qué es la recta, la curva, la línea, la superficie para comprender a cuántos rectos equivalen los ángulos de un triángulo), sino que también -y a la inversa- las propiedades contribuyen en buena parte al conocimiento de la esencia: pues si somos capaces de dar razón acerca de las propiedades -ya acerca de todas ya acerca de la mayoría- tal como aparecen, seremos capaces también en tal caso de

pronunciarnos con notable exactitud acerca de la entidad. Y es que el principio de toda demostración es la esencia y de ahí que a todas luces resulten vacías y dialécticas cuantas definiciones no llevan aparejado el conocimiento de las propiedades o, cuando menos, la posibilidad de una conjetura adecuada acerca de las mismas.

Las afecciones del alma, por su parte, presentan además la dificultad de si todas ellas son también comunes al cuerpo que posee alma o si, por el contrario, hay alguna que sea exclusiva del alma misma. Captar esto es, desde luego, necesario, pero nada fácil. En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se da sin imaginación.

Por tanto, si hay algún acto o afección del alma que sea exclusivo de ella, ella podría a su vez existir separada; pero si ninguno le pertenece con exclusividad, tampoco ella podrá estar separada, sino que le ocurrirá igual que a la recta a la que, en tanto que recta, corresponden muchas propiedades -como la de ser tangente a una esfera de bronce en un punto por más que la recta separada no pueda llevar a cabo tal contacto; y es que es inseparable toda vez que siempre se da en un cuerpo-. Del mismo modo parece que las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado

conjuntamente en todos estos casos. Lo pone de manifiesto el hecho de que unas veces no se produce ira ni terror por más que concurran afecciones violentas y palpables mientras que otras veces se produce la conmoción bajo el influjo de afecciones pequeñas e imperceptibles -por ejemplo, cuando el cuerpo se halla excitado y en una situación semejante a cuando uno se encuentra encolerizado-. Pero he aquí un caso más claro aún: cuando se experimentan las afecciones propias del que está aterrorizado sin que esté presente objeto terrorífico alguno. Por consiguiente, y si esto es así, está claro que las afecciones son formas inherentes a la materia. De manera que las definiciones han de ser de este tipo: el encolerizarse es un movimiento de tal cuerpo o de tal parte o potencia producido por tal causa con tal fin. De donde resulta que corresponde al físico ocuparse del alma, bien de toda alma bien de esta clase de alma en concreto. Por otra parte, el físico y el dialéctico definirían de diferente manera cada una de estas afecciones, por ejemplo, qué es la ira: el uno hablaría del deseo de venganza o de algo por el estilo, mientras el otro hablaría de la ebullición de la sangre o del elemento caliente alrededor del corazón. El uno daría cuenta de la materia mientras el otro daría cuenta de la forma específica y de la definición. Pues la definición es la forma específica de cada cosa y su existencia implica que ha de darse necesariamente en tal tipo de materia; de esta manera, la definición de casa sería algo así como que es un refugio para impedir la destrucción producida por los vientos, los calores y las lluvias. El uno habla de piedras, ladrillos y maderas mientras el otro habla de la forma específica que se da en éstos en función de tales fines. ¿Cuál de ellos es, entonces, el físico? ¿El que habla acerca de la materia ignorando la definición o el que habla solamente de la definición? ¿Más bien el que lo hace a partir de lo uno y lo otro? ¿Qué pasa, pues, con cada uno de aquéllos? Que no hay nadie que se ocupe de las afecciones

que son inseparables de la materia, abstrayéndolas de ésta: es más bien el físico quien se ocupa de todas aquellas afecciones y acciones que corresponden a tal tipo de cuerpo y a tal tipo de materia. En cuanto a aquellas afecciones que no son consideradas tales, su conocimiento corresponde a otros: de algunas se ocupa el artesano según los casos, por ejemplo, el carpintero o el médico; de las afecciones inseparables se ocupa, a su vez, el matemático si bien abstractamente y en cuanto que no son afecciones de tal tipo de cuerpo; el metafísico, en fin, se ocupa de las realidades que existen separadas en cuanto tales[25] .

Pero hemos de regresar al punto del cual ha arrancado este discurso. Decíamos que las afecciones del alma no son separables de la materia natural de los animales en la medida en que les corresponde tal tipo de afecciones -por ejemplo, el valor y el miedo- y que se trata de un caso distinto al de la línea y la superficie[26] .

CAPÍTULO SEGUNDO

Que recoge y expone las doctrinas de otros filósofos en torno al conocimiento y al movimiento como rasgos característicos del alma

Puesto que estamos estudiando el alma se hace necesario que -al tiempo que recorremos las dificultades cuya solución habrá de encontrarse a medida que avancemos- recojamos las opiniones de cuantos predecesores afirmaron algo acerca

de ella: de este modo nos será posible retener lo que dijeron acertadamente así como tomar precauciones respecto de aquello que puedan haber dicho sin acierto. El comienzo de la investigación, por otra parte, consiste en proponer aquellas propiedades que de manera especialísima parecen corresponder al alma por naturaleza. Ahora bien, lo animado parece distinguirse de lo inanimado principalmente por dos rasgos, el movimiento y la sensación y ambas caracterizaciones acerca del alma son aproximadamente las que hemos recibido de nuestros predecesores: algunos afirmaron, en efecto, que el alma es primordialmente y de manera especialísima el elemento motor. Y como, por otra parte, pensaban que lo que no se mueve no puede mover a otro, supusieron que el alma se encuentra entre los seres que se mueven. De ahí que Demócrito afirme que el alma es un cierto tipo de fuego o elemento caliente; siendo infinitos en número las figuras y los átomos, concluye que los de figura esférica son fuego y alma y los compara con las motas que hay en suspensión en el aire y que se dejan ver en los rayos de luz a través de las rendijas; afirma que el conjunto originario formado por todos los átomos constituye los elementos de la Naturaleza en su totalidad (Leucipo piensa de manera semejante); de ellos, a su vez, los que tienen forma esférica son alma ya que tales figuras son especialmente capaces de pasar a través de todo y de mover el resto estando ellas mismas en movimiento: y es que parten del supuesto de que el alma es aquello que procura el movimiento a los animales. De donde resulta también que la frontera del vivir se encuentra en la respiración; en efecto, cuando el medio ambiente contrae a los cuerpos empujando hacia el exterior aquellas figuras que -por no estar jamás en reposo- procuran a los animales el movimiento, la ayuda viene de fuera al penetrar otras semejantes en el momento de la respiración. Y es que estas últimas, contribuyendo a repeler la fuerza contractora y condensadora, impiden que se dispersen las figuras ya

presentes en el interior de los animales; éstos, a su vez, viven hasta tanto son capaces de realizar tal operación.

Parece, por lo demás, que la doctrina procedente de los pitagóricos implica el mismo razonamiento: efectivamente, algunos de ellos han afirmado que el alma se identifica con las motas en suspensión en el aire, si bien otros han afirmado que es aquello que mueve a éstas. De éstas lo afirmaron porque se presentan continuamente en movimiento aunque la ausencia de aire sea total. A la misma postura vienen a parar también cuantos afirman que el alma es lo que se mueve a sí mismo: es que todos ellos, a lo que parece, parten del supuesto de que el movimiento es lo más peculiar del alma y que si bien todas las demás cosas se mueven en virtud del alma, ella se mueve por sí misma; conclusión ésta a la que llegan al no haber observado nada que mueva sin que esté a su vez en movimiento. También Anaxágoras, de manera similar, afirma que el alma es la que mueve -e igualmente quienquiera que haya afirmado que el intelecto puso en movimiento al universo- por más que su afirmación no es exactamente igual que la de Demócrito. Pues éste identificaba sin más alma e intelecto: la verdad es la apariencia; de ahí que, a su juicio, Homero se expresó con justeza al decir que Héctor yacía con la mente sin sentido[27] . No recurre al intelecto como potencia relativa a la verdad, sino que, por el contrario, sinonimiza alma e intelecto. Anaxágoras, por su parte, se expresa con menos claridad: a menudo dice que el intelecto es la causa de la armonía y el orden, mientras que en otras ocasiones dice de él que es el alma, por ejemplo, cuando afirma que se halla presente en todos los animales, grandes y pequeños, nobles y vulgares. No parece, sin embargo, que el intelecto entendido como prudencia se dé por igual en todos los animales, ni siquiera en todos los hombres.

Todos aquellos que se fijaron en el hecho de que el ser animado se mueve supusieron que el alma es el motor por excelencia. Los que se han fijado, sin embargo, en que conoce y percibe los entes identifican el alma con los principios: si ponen muchos, con todos ellos, y si ponen uno sólo, con éste. Así, Empédocles establece que el alma se compone de todos los elementos y que, además, cada uno de ellos es alma cuando dice[28] : Vemos la tierra con la tierra, el agua con el agua, el divino éter con el éter, con el fuego el fuego destructor, el amor con el amor y el odio, en fin, con el dañino odio.

También y de la misma manera construye Platón el alma a partir de los elementos en el Timeo[29] : y es que, a su juicio, lo semejante se conoce con lo semejante y, por otra parte, las cosas se componen de los principios. De manera similar se especifica, a su vez, en el tratado denominado Acerca de la Filosofía[30] , que el animal en sí deriva de la idea de Uno en sí y de la longitud, latitud y profundidad primeras, siendo el proceso análogo para todo lo demás. También, y según otra versión, el intelecto es lo Uno mientras que la ciencia es la Diada: ésta va, en efecto, de un punto de partida único a una única conclusión; el número de la superficie es, a su vez, la opinión y el del sólido es la sensación: se afirma, pues, que los números constituyen las ideas en sí y los principios y, además, que proceden de los elementos y que ciertas cosas se disciernen con el intelecto, otras con la ciencia, otras con la opinión y otras con la sensación. Estos números, por lo demás, son las ideas de las cosas. Y puesto que el alma les parecía ser a la vez principio de movimiento y principio de conocimiento, algunos llevaron a cabo una síntesis de ambos aspectos, afirmando que el alma es número que se mueve a sí mismo. Discrepan, sin embargo, sobre cuáles y cuántos son los principios,

especialmente aquellos autores que ponen principios corpóreos y aquellos otros que los ponen incorpóreos; de unos y otros discrepan, a su vez, los que proponen una mezcla estableciendo que los principios proceden de ambos tipos de realidad. Discrepan además en cuanto al número de los mismos: los hay, en efecto, que ponen uno sólo mientras otros ponen varios. De acuerdo con todas estas teorías dan cuenta del alma. Y no sin razón han supuesto que aquello que mueve a la Naturaleza ha de contar entre los primeros principios. De ahí que algunos hayan opinado que era fuego: éste es, en efecto, el más ligero y más incorpóreo de los elementos, amén de que se mueve y mueve primordialmente todas las demás cosas.

Demócrito, por su parte, se ha pronunciado con mayor agudeza al explicar el porqué de cada una de estas propiedades: alma e intelecto son la misma cosa, algo que forma parte de los cuerpos primarios e indivisibles y que mueve merced a la pequeñez de sus partículas y su figura; explica cómo de todas las figuras la mejor para el movimiento es la esférica y que así son el intelecto y el fuego. Anaxágoras, a su vez, parece afirmar que alma e intelecto son distintos -como ya dijimos más arriba- si bien recurre a ambos como si se tratara de una única naturaleza por más que proponga especialmente al intelecto como principio de todas las cosas: afirma al respecto que solamente él -entre los entes- es simple, sin mezcla y puro. Pero, al decir que el intelecto pone todo en movimiento, atribuye al mismo principio tanto el conocer como el mover. Parece que también Tales -a juzgar por lo que de él se recuerda- supuso que el alma es un principio motor si es que afirmó que el imán posee alma puesto que mueve al hierro. Por su parte, Diógenes -así como algunos otros- dijo que el alma es aire, por considerar que éste es no sólo lo más

ligero, sino también principio, razón por la cual el alma conoce y mueve: conoce en cuanto que es lo primero y de él se derivan las demás cosas; es principio de movimiento en cuanto que es lo más ligero. Heráclito afirma también que el principio es alma en la medida en que es la exhalación a partir de la cual se constituye todo lo demás; es además lo más incorpóreo y se encuentra en perpetuo fluir; lo que está en movimiento, en fin, es conocido por lo que está en movimiento. Tanto él como la mayoría han opinado que los entes se hallan en movimiento. Cercano a los anteriores es también, a lo que parece, el punto de vista de Alcmeón acerca del alma: efectivamente, dice de ella que es inmortal en virtud de su semejanza con los seres inmortales, semejanza que le adviene por estar siempre en movimiento puesto que todos los seres divinos -la luna, el sol, los astros y el firmamento entero- se encuentran también siempre en movimiento continuo. Entre los de mentalidad más tosca, en fin, algunos como Hipón llegaron a afirmar que el alma es agua; su convicción deriva, al parecer, del hecho de que el semen de todos los animales es húmedo; este autor refuta, en efecto, a los que dicen que el alma es sangre, replicando que el semen no es sangre y sí es, sin embargo, el alma primera. Otros, como Critias, han afirmado, por el contrario, que el alma es sangre, partiendo de que lo más propio del alma es el sentir y esto le corresponde al alma en virtud de la naturaleza de la sangre. Todos los elementos han encontrado, por tanto, algún partidario, si exceptuamos la tierra; nadie se ha pronunciado por ésta a no ser quien haya afirmado que el alma proviene de todos los elementos o se identifica con todos ellos.

En resumidas cuentas, todos definen al alma por tres características: movimiento, sensación e incorporeidad. Cada una de estas características se remonta, a su vez,

hasta los principios. De ahí que los que definen al alma por el conocimiento hagan de ella un elemento o algo derivado de los elementos coincidiendo entre sí en sus afirmaciones a excepción de uno de ellos[31] : afirman, en efecto, que lo semejante es conocido por lo semejante y, puesto que el alma conoce todas las cosas, la hacen compuesta de todos los principios. Por tanto, todos aquellos que afirman que hay una única causa y un único elemento, establecen también que el alma es ese único elemento, por ejemplo, el fuego o el aire; por el contrario, aquellos que afirman que los elementos son múltiples, hacen del alma también algo múltiple. Anaxágoras es el único en afirmar que el intelecto es impasible y que nada tiene en común con ninguna otra cosa: cómo y por qué causa conoce siendo de naturaleza tal, ni lo ha dicho ni se deduce con claridad de sus afirmaciones. Por otra parte, aquellos que ponen las contrariedades entre los principios construyen el alma a partir de los contrarios, mientras que los que establecen como principio alguno de los contrarios -por ejemplo, lo caliente o lo frío o cualquier otro por el estilo- establecen también paralelamente que el alma es sólo uno de los contrarios. De ahí que busquen apoyo en los nombres: los que afirman que el alma es lo caliente pretenden que zên (vivir) deriva de zeîn (hervir); los que afirman que el alma es lo frío pretenden que psyché (alma) deriva su denominación de psychrón (frío) en razón del enfriamiento (katápsyxis) resultante de la respiración.

Estas son las doctrinas transmitidas en torno al alma así como las causas que han motivado el que estos autores se expresen al respecto de tal manera.

CAPÍTULO TERCERO

Donde se critica la teoría según la cual el alma se mueve por sí atendiéndose de modo muy especial a la versión platónica de la misma

Analicemos, en primer lugar, lo relativo al movimiento ya que, a buen seguro, no sólo es falso que la entidad del alma sea tal cual afirman quienes dicen que es aquello que se mueve a sí mismo -o bien aquello que tiene la capacidad de moverse a sí mismo-, sino que además es imposible que el movimiento se dé en el alma. Por lo pronto ya ha quedado explicado con anterioridad[32] que no es necesario que lo que mueve se encuentre a su vez en movimiento. Pero es que además y puesto que todo lo que se mueve puede moverse de dos maneras -puede, en efecto, moverse ya por otro ya por sí: decimos que es movido por otro todo aquello que se mueve por encontrarse dentro de algo que está en movimiento, por ejemplo, los marineros que, desde luego, no se mueven de igual manera que el navío ya que éste se mueve por sí y aquéllos por encontrarse dentro de algo que está en movimiento. Esto resulta evidente si se atiende a las partes del cuerpo: el movimiento propio de los pies (y, por tanto, también de los hombres) es la marcha; ahora bien, tal movimiento no se da, en nuestro supuesto, en los marineros- en fin, puesto que moverse significa dos cosas distintas, veamos ahora en relación con el alma si es que se mueve por sí y por sí participa del movimiento.

Puesto que cuatro son las clases de movimiento -traslación, alteración, corrupción, crecimiento- el alma habrá de moverse o conforme a una de ellas o conforme a varias o

conforme a todas. Por otra parte, si no es por accidente como se halla en movimiento, el movimiento habrá de corresponderle por naturaleza; y si esto es así, entonces le corresponderá también por naturaleza el lugar, ya que todos los tipos de movimiento señalados se dan en un lugar. Así pues, si la entidad del alma consiste en moverse a sí misma, el movimiento no le corresponderá por accidente, como le ocurre a la blancura o a una altura de tres codos: también éstas están ciertamente en movimiento, pero por accidente, ya que lo que realmente se mueve es el cuerpo en que se encuentran; de ahí que no les corresponda un lugar. Por el contrario, sí habrá un lugar para el alma, si es que participa por naturaleza del movimiento. Más aún: si el alma está dotada de un movimiento natural podrá ser movida también violentamente y si es movida violentamente, estará dotada también de un movimiento natural. Y lo mismo ocurre a su vez con el reposo ya que el término ad quem del movimiento natural[33] de algo constituye el lugar en que reposa naturalmente, así como el término ad quem del movimiento violento de algo es el lugar donde violentamente reposa. Ahora bien, de qué tipo serían los movimientos y reposos violentos del alma es algo que no resulta fácil de explicar ni siquiera para los que se empeñan en hacer divagaciones. Más aún, si el alma se mueve hacia arriba, será fuego; si hacia abajo, será tierra ya que éstos son los movimientos de tales cuerpos. Y lo mismo ha de decirse respecto de los movimientos intermedios. Otro argumento: puesto que el alma aparece como aquello que mueve al cuerpo, es lógico que produzca en él aquellos movimientos con que ella a su vez se mueve. Pero si esto es así, será verdadera también la afirmación inversa, a saber, que el movimiento a que está sometido el cuerpo es el mismo que aquel a que está sometida el alma. Ahora bien, el cuerpo está sometido al movimiento de traslación, luego el alma se desplazará -al igual que el cuerpo- cambiando de posición ya en su totalidad ya en alguna de sus partes. Pero

si esto fuera posible sería igualmente posible que volviera a entrar en el cuerpo después de haber salido de él: de donde resultaría que los animales podrían resucitar después de muertos. Por lo que al movimiento accidental se refiere, cabría que fuera producido por otro: cabe, en efecto, que el animal sea impulsado violentamente. Pero, en cualquier caso, un ser al que corresponde entitativa-mente moverse por sí mismo, no le corresponde ser movido por otro a no ser accidentalmente, del mismo modo que lo que es bueno por sí y para sí no puede serlo ni por otro ni para otro. Suponiendo que en realidad se mueva, lo más apropiado sería decir que el alma es movida por los objetos sensibles[34] . Por lo demás, si se mueve a sí misma es obvio que está moviéndose y, por tanto, si todo movimiento consiste en que lo movido se aleje en cuanto tal, el alma se alejaría de su propia entidad, suponiendo que no se mueva por accidente, sino que el movimiento pertenezca por sí a su misma entidad.

Los hay incluso que afirman que el alma imprime al cuerpo en que se encuentra los mismos movimientos con que ella se mueve: así, Demócrito, cuyas afirmaciones resultan bastante cercanas a las de Filipo el comediógrafo. Éste dice, en efecto, que Dédalo dotó de movimiento a la estatua de madera de Afrodita vertiendo sobre ella plata viva. Demócrito, por su parte, afirma algo parecido cuando dice que los átomos esféricos arrastran y mueven al cuerpo todo porque se hallan en movimiento, siéndoles imposible por naturaleza detenerse. Nosotros, por lo demás, preguntaríamos si son estos mismos átomos los que producen el reposo: resulta difícil y hasta imposible explicar de qué modo podrían producirlo. Aparte de que no parece que el alma mueva al animal en absoluto de este modo, sino a través de cierta elección e intelección.

En esta misma línea, el Timeo[35] presenta también una explicación de carácter físico sobre cómo el alma mueve al cuerpo: al moverse ella misma mueve simultáneamente al cuerpo por estar ligada a él. Y es que una vez que estuvo compuesta a partir de los elementos y dividida conforme a los números armónicos de manera que poseyera sensibilidad y armonía connaturales y el universo se desplazara armónicamente, (el demiurgo) curvó en forma de circunferencia la trayectoria rectilínea; además, tras dividir la unidad en dos circunferencias tangentes en dos puntos, volvió a dividir una de ellas en siete circunferencias, de manera que coincidieran las traslaciones del firmamento y los movimientos del alma.

Pero, en primer lugar, no es correcto afirmar que el alma sea una magnitud: evidentemente Platón da a entender que el alma del Universo es como el denominado intelecto y no como el alma sensitiva o apetitiva, ya que el movimiento de éstas no es de traslación circular. Pues bien, el intelecto es uno y continuo a la manera en que es la intelección; la intelección, a su vez, se identifica con las ideas y éstas constituyen una unidad de sucesión como el número y no como la magnitud; luego el intelecto no tendrá tampoco este tipo de unidad, sino que o carecerá de partes o, en cualquier caso, no será continuo a la manera de una magnitud.

Además, si es magnitud ¿cómo inteligirá?: ¿todo él o en alguna de sus partes? Se trataría en este caso de una parte entendida bien como magnitud bien como punto -si es que

procede llamar también parte a este último-. Si intelige, pues, en un punto es evidente que -al ser éstos infinitos- no podrá recorrerlos en absoluto. Si, por el contrario, intelige en una parte entendida como magnitud, inteligirá lo mismo múltiples o infinitas veces. Y, sin embargo, es obvio que puede hacerlo una sola vez.

Por otra parte, si basta con que tenga contacto con el objeto en cualquiera de sus partes, ¿a qué viene el movimiento circular e, incluso, el tener en absoluto magnitud? Y si es necesario para que intelija que esté en contacto con el objeto en la totalidad de la circunferencia, ¿a qué viene el contacto en las partes? Más aún, ¿cómo inteligirá lo divisible con lo indivisible o lo indivisible con lo divisible? Sin embargo, el intelecto ha de ser necesariamente el círculo: el movimiento del intelecto es, en efecto, la intelección, así como el movimiento del círculo es la revolución; por tanto, si la intelección es revolución, el intelecto habrá de ser el círculo cuya revolución es la intelección.

Pero ¿que inteligirá siempre? Ha de inteligir siempre, desde luego, toda vez que el movimiento circular es eterno. Ahora bien, las intelecciones prácticas tienen límite -pues todas ellas tienen un fin distinto de sí mismas- y en cuanto a las intelecciones teóricas, están igualmente limitadas por sus enunciados. Todo enunciado es, en efecto, o definición o demostración: en cuanto a las demostraciones, no sólo parten de un principio, sino que además tienen de alguna manera su fin en el silogismo o en la conclusión; y si no tienen fin, desde luego que no regresan de nuevo al principio, sino que siguen una trayectoria rectilínea al

avanzar asumiendo siempre un término medio y un extremo; el movimiento circular, por el contrario, regresa de nuevo al principio. En cuanto a las definiciones, todas son limitadas.

Más aún, si la misma revolución se repite muchas veces, por fuerza inteligirá lo mismo muchas veces. Y, sin embargo, la intelección se asemeja a la acción de detenerse y al reposo más que al movimiento. Y lo mismo pasa con el silogismo. Pero es que, además, lo que no es fácil, sino violento, no puede ser feliz. Ahora bien, si el movimiento no constituye su entidad, estaría en movimiento antinaturalmente. Además, y por otro lado, el estar mezclado con un cuerpo sin poder separarse de él es algo que produce dolor: tal unión, por tanto, ha de resultarle odiosa si es que -como suele decirse y es parecer de muchos- es mejor para el intelecto el no estar unido a un cuerpo. También queda sin explicar, en fin, la causa de que el firmamento se desplace con movimiento circular. Pues ni la entidad del alma es causa de este desplazamiento circular -sino que se mueve así por accidente- ni tampoco es el cuerpo la causa: en último término lo sería el alma en vez de él. Pero tampoco se especifica que se trata de algo mejor: y, sin embargo, Dios debió hacer que el alma se moviera circularmente precisamente por esto, porque es mejor para ella moverse que estar inmóvil, moverse así que de cualquier otra manera.

Dejemos ahora a un lado tal investigación puesto que es más bien propia de otro tratado. Por lo demás, tal teoría, así como la mayor parte de las propuestas acerca del alma, adolecen del absurdo siguiente: que unen e introducen el alma en un cuerpo, sin preocuparse de definir ni el por qué

ni la manera de ser del cuerpo. Este punto, sin embargo, parece ineludible: pues uno actúa y otro padece, uno mueve y otro es movido cuando tienen algo en común y estas relaciones mutuas no acontecen entre elementos cualesquiera al azar. Ellos, no obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible -conforme a los mitos pitagóricos- que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo: parece, efectivamente, que cada cosa posee una forma y una estructura peculiares. En definitiva, se expresan como quien dijera que el arte del carpintero se alberga en las flautas. Y es que es necesario que el arte utilice sus instrumentos y el alma utilice su cuerpo.

CAPÍTULO CUARTO

En que se comienza rechazando la teoría del alma-armonía y se termina criticando la doctrina que concibe al alma como número automotor

En torno al alma se nos ha transmitido aún otra opinión digna de crédito para muchos y no inferior a cualquiera de las expuestas; opinión que, por lo demás, ha dado sus razones -como quien rinde cuentas- en discusiones habidas en común[36] . Los hay, en efecto, que dicen que el alma es una armonía puesto que -añaden- la armonía es mezcla y combinación de contrarios y el cuerpo resulta de la combinación de contrarios.

Pero, por más que la armonía consista en una cierta proporción o combinación de elementos, no es posible que el alma sea ni lo uno ni lo otro. Añádase que el mover no es una actividad propia de la armonía y que, sin embargo, todos se la atribuyen al alma -por así decirlo- de modo primordialísimo. Por otra parte, encaja mejor con los hechos aplicar la palabra armonía a la salud y, en general, a las virtudes corporales que al alma: para comprobarlo sin lugar a dudas, bastaría con intentar atribuir las afecciones y acciones del alma a cualquier tipo de armonía; a buen seguro que resultaría difícil encajarlas. Más aún, puesto que al utilizar la palabra armonía se suele aludir a dos cosas distintas -de una parte y en sentido primario se aplica a la combinación de aquellas magnitudes que se dan en seres dotados de movimiento y posición, cuando encajan entre sí de tal modo que no dejan lugar a ningún elemento del mismo género; de otra parte y derivadamente, se alude a la proporción de los elementos en mezcla- ni en un sentido ni en otro es correcto aplicaría al alma. En cuanto a concebir a ésta como la combinación de las partes del cuerpo, se trata de algo verdaderamente fácil de refutar: múltiples y muy variadas son, en efecto, las combinaciones de las partes; ¿cómo y de qué ha de suponerse, entonces, que son combinación el intelecto, la facultad sensitiva o la facultad desiderativa? Pero es que resulta igualmente absurdo identificar al alma con la proporción de la mezcla, dado que la mezcla de los elementos no guarda la misma proporción en el caso de la carne y en el caso del hueso. La consecuencia sería que se tienen muchas almas por todo el cuerpo, puesto que todas las partes provienen de la mezcla de los elementos y la proporción de la mezcla es, a su vez, armonía y, por tanto, alma.

En cuanto a Empédocles, cabría pedirle una contestación a las siguientes preguntas: puesto que afirma que cada una de las partes existe conforme a cierta proporción, ¿es el alma la proporción o más bien algo que, siendo distinto de ella, se origina en los miembros?; además, ¿la amistad es causa de cualquier tipo de mezcla al azar o solamente de la mezcla conforme a la proporción?; ¿es la amistad, en fin, la proporción o bien algo distinto y aparte de la proporción? Esta opinión lleva consigo ciertamente dificultades de este tipo.

Pero si el alma es algo distinto de la mezcla, ¿por qué desaparece al desaparecer la mezcla en que consiste la esencia de la carne o de cualquier otra parte del animal? Además, si cada una de las partes no posee un alma -ya que el alma no es la proporción de la mezcla-, ¿qué es lo que se corrompe cuando el alma abandona el cuerpo? De todo lo dicho se desprende con evidencia que el alma ni puede ser armonía ni se desplaza en movimiento circular. No obstante, sí que es posible -como decíamos[37] - que se mueva por accidente y también que se mueva a sí misma en cierto sentido: por ejemplo, si el cuerpo en que el alma se encuentra está en movimiento y este movimiento es producido por ella; pero no es posible que se mueva localmente de ninguna otra manera. De cualquier modo sería más razonable preguntarse si el alma se mueve a la vista de los siguientes hechos: solemos decir que el alma se entristece y se alegra, se envalentona y se atemoriza y también que se encoleriza, siente y discurre; ahora bien, todas estas cosas parecen ser movimientos, luego cabría concluir que el alma se mueve. Esto último, sin embargo, no se sigue necesariamente. Pues por más que entristecerse, alegrarse o discurrir sean fundamentalmente movimientos y que cada una de estas afecciones consista en un ser-movido

y que tal movimiento, a su vez, sea producido por el alma -por ejemplo encolerizarse o atemorizarse consiste en que el corazón se mueve de tal manera, discurrir consiste en otro tanto, ya respecto a este órgano, ya respecto a cualquier otro y, en fin, algunas de estas afecciones acaecen en virtud del desplazamiento de los órganos movidos, mientras otras acaecen en virtud de una alteración de los mismos (cuáles y cómo, es otro asunto)- pues bien, afirmar, con todo y con eso, que es el alma quien se irrita, sería algo así como afirmar que es el alma la que teje o edifica. Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma. Esto no significa, en cualquier caso, que el movimiento se dé en ella, sino que unas veces termina en ella y otras se origina en ella: por ejemplo, la sensación se origina en los objetos correspondientes mientras que la evocación se origina en el alma y termina en los movimientos o vestigios existentes en los órganos sensoriales.

El intelecto, por su parte, parece ser -en su origen[38] -una entidad independiente y que no está sometida a corrupción. A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, sino que sucede como con los órganos sensoriales: y es que si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado vería, sin duda, igual que un joven. De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades. La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impasible. Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones suyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de que, al corromperse éste, ni recuerde ni ame: pues no

eran afecciones de aquél, sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impasible.

De todo esto se desprende con claridad que no es posible que el alma se mueva; ahora bien, si no se mueve en absoluto, es claro que tampoco podrá moverse por sí misma. Por lo demás, de todas las opiniones expuestas la más absurda, con mucho, es decir que el alma es número que se mueve a sí mismo. Quienes así piensan han de cargar con consecuencias imposibles: en primer lugar, las que resultarían de que el alma se moviera; además, otras peculiaridades resultantes de considerarla como número. ¿Cómo se va a entender, en efecto, que una unidad se mueva -por quién y de qué manera- si es indivisible e indiferenciada? Pues si es motor y móvil habrá de estar diferenciada. Más aún, puesto que se dice que una línea al moverse genera una superficie y un punto una línea, los movimientos de las unidades constituirán también líneas, ya que un punto es una unidad que ocupa una posición y el número del alma, a su vez, está en un sitio y ocupa una posición. Más aún, al restar de un número cualquiera otro número o una unidad, el resultado es un número distinto; y, sin embargo, las plantas -al igual que muchos animales- continúan viviendo aun después de divididos y teniendo, al parecer, la misma especie de alma. Por otra parte, no parece que haya diferencia alguna entre hablar de unidades y de corpúsculos: pues si convertimos los corpúsculos esféricos de Demócrito en puntos, de manera que sólo quede la magnitud, seguirá habiendo en ellos algo que mueve y algo que es movido exactamente igual que lo hay en el continuo: y es que lo que acabamos de decir se cumple no porque haya una diferencia mayor en cuanto al tamaño, sino porque se trata de una magnitud. De ahí que necesariamente ha de

haber algo que mueva a las unidades (distinto de ellas). Ahora bien, si el alma es el elemento motor en el animal, lo será también en el número; de donde resultará que el alma no es el motor y el móvil, sino exclusivamente el motor. Por otra parte, ¿cómo es posible que el alma (siendo motor) sea una unidad? Desde luego que alguna diferencia habrá de tener respecto de las demás; pero ¿cuál puede ser la diferencia en el caso de un punto como tal aparte de la posición? Por otra parte, si suponemos que las unidades y puntos que corresponden al cuerpo son distintas de las del alma, las unidades de ambos ocuparán el mismo lugar, ya que cada una ocupará el lugar de un punto. Y si puede haber dos puntos en el mismo lugar, ¿qué impedimento existirá para que pueda haber infinitos?: en efecto, aquellas cosas cuyo lugar es indivisible son también indivisibles. Suponiendo, por el contrario, que los puntos que corresponden al cuerpo constituyen el número del alma -o bien que el número del alma resulta de los puntos que corresponden al cuerpo-, ¿por qué no tienen alma todos los cuerpos?: en todos ellos, desde luego, parece haber puntos y además infinitos. Por último, ¿cómo va a ser posible que los puntos se separen y desliguen de los cuerpos cuando las líneas no se disuelven en puntos?

CAPITULO QUINTO

Se continúa y concluye la crítica de las distintas teorías acerca del alma y se atiende extensamente a aquélla según la cual el alma está constituida de elementos

Dos son -como acabamos de señalar[39] - los absurdos en que desemboca la doctrina expuesta: por un lado, viene a coincidir con la de quienes afirman que el alma es un cuerpo sutil; por otro lado, cae en el absurdo peculiar de la doctrina de Demócrito según la cual el movimiento es producido por el alma. En efecto: si el alma se encuentra en todo cuerpo dotado de sensibilidad y si además suponemos que el alma es un cuerpo, necesariamente habrá dos cuerpos en el mismo lugar. En cuanto a aquéllos que dicen que es un número, o bien habrá múltiples puntos en un único punto o bien todo cuerpo tendrá un alma suponiendo que ésta no sea un número diferente y distinto de los puntos que pertenecen al cuerpo. Otra consecuencia sería que el animal es movido por un número; así -decíamos- es como Demócrito mueve al animal: ¿qué más da, en efecto, hablar de esferas diminutas o de unidades grandes o, en suma, de unidades en movimiento, si en cualquiera de los casos resulta necesario mover al animal a base de que aquéllas estén en movimiento? Así pues, quienes pretenden juntar movimiento y número en un mismo principio vienen a parar a estas dificultades y a otras muchas por el estilo; y es que no sólo no es posible que tales rasgos constituyan la definición esencial del alma, sino que ni siquiera pueden ser propiedades accidentales suyas. Para ponerlo de manifiesto bastaría con intentar explicar las afecciones y acciones del alma -por ejemplo, razonamientos, sensaciones, placeres y dolores, etc.- a partir de semejante definición. Como ya dijimos más arriba[40] , a partir de tales rasgos no resultaría fácil ni adivinarlas siquiera.

Tres son, por tanto, las maneras de definir el alma que se nos han transmitido: unos la definieron como el motor por antonomasia precisamente por moverse a sí misma; otros, como el cuerpo más sutil o más incorpóreo (acabamos de

analizar qué dificultades y contradicciones comportan estas teorías); queda, por último, examinar la definición según la cual el alma se constituye a partir de los elementos. Sus autores afirman que ha de ser tal para que pueda percibir sensorialmente los entes y conocer cada uno de ellos; pero inevitablemente se encuentran abocados a múltiples consecuencias lógicamente insostenibles. Establecen, pues, que el alma conoce lo semejante con lo semejante (y afirman a continuación que el alma está constituida a partir de los elementos) como si con ello quedara garantizado que el alma se identifica con todas las cosas. Ahora bien, los elementos no son las únicas cosas que conoce, sino que hay además otras muchas o, mejor, son infinitas las cosas que están constituidas a partir de ellos. Sea, pues, que el alma conoce y percibe sensorialmente los elementos de que está constituida cada cosa; pero ¿con qué conocerá o percibirá sensorialmente el conjunto, por ejemplo, qué es dios o el hombre o la carne o el hueso o cualquier otro compuesto? Y es que cada uno de éstos no está constituido por elementos amalgamados de cualquier manera, sino conforme a cierta proporción y combinación como Empédocles mismo afirma respecto del hueso[41] :

Por su parte la tierra agradecida en sus amplios crisoles recibió dos partes de las ocho de la luminosa Nestis y cuatro de Hefesto. Y se formaron así los blancos huesos.

De nada sirve, pues, que los elementos estén en el alma si no están además las proporciones y la combinación: cada elemento conocerá a su semejante, pero nada habrá que conozca al hueso o al hombre, a no ser que éstos estén también en el alma. Por lo demás, no hace falta ni decir que

tal supuesto es imposible: ¿a quién se le ocurriría, en efecto, preguntarse si dentro del alma hay una piedra o un hombre? Y lo mismo ocurre con el bien y el no bien. Y del mismo modo en todos los demás casos.

Más aún: puesto que «ente» tiene múltiples acepciones -ya que puede significar bien la realidad individual bien la cantidad o la cualidad o cualquier otra de las categorías que hemos distinguido-, ¿estará constituida el alma a partir de todas ellas o no? No parece, en cualquier caso, que los elementos sean comunes a todas ellas. ¿Estará, pues, constituida solamente a partir de aquellos elementos que son propios de las entidades? ¿Cómo es, entonces, que conoce también cada uno de los demás entes? ¿Dirán acaso que hay elementos y principios propios de cada género y que el alma está compuesta de todos ellos? Entonces el alma será cantidad, cualidad y entidad. Pero es imposible que, estando compuesta a partir de los elementos de la cantidad, sea entidad y no cantidad. A quienes afirman que el alma está constituida de todos los elementos, les sobrevienen estas dificultades y otras por el estilo. Por lo demás, resulta igualmente absurdo afirmar, por un lado, que lo semejante no puede padecer influjo de lo semejante y afirmar, por otro lado, que lo semejante percibe sensorialmente lo semejante y que lo semejante conoce con lo semejante, para terminar estableciendo que percibir sensorialmente -y también inteligir y conocer- consisten en padecer un cierto influjo y un cierto movimiento.

Muchas son, por tanto, las dificultades y obstáculos que lleva consigo afirmar -como Empédocles- que los distintos tipos de objetos se conocen por medio de los elementos

corporales, es decir, al ponerse los objetos en relación con algo semejante que hay en el alma; una prueba más de ello es lo siguiente: que aquellas partes de los cuerpos de los animales que están constituidas exclusivamente de tierra -por ejemplo, los huesos, los tendones y los pelos- no perciben objeto alguno, ni siquiera los semejantes por más que, según tal teoría, deberían hacerlo. Más aún, a cada uno de los principios le corresponderá mayor cantidad de ignorancia que de conocimiento; cada elemento conocerá, en efecto, una cosa, pero desconocerá otras muchas, en realidad, todas las demás. A la doctrina de Empédocles, por su parte, le ocurre además que dios resulta ser el más ignorante: sólo él, desde luego, desconoce uno de los elementos -el Odio- mientras que los seres mortales conocen todos, por estar constituidos de todos ellos. Y en general, ¿por qué causa no tienen alma todos los entes, dado que todo lo que existe o bien es elemento o bien procede de uno, varios o todos los elementos?: por fuerza conocerá, pues, uno, varios o todos los elementos. Cabría preguntarse también qué es lo que mantiene unidos los elementos del alma: éstos son, en efecto, a modo de materia y, por tanto, aquello que los mantiene unidos -sea lo que sea- es de rango más elevado. Ahora bien, es imposible que haya nada mejor ni superior al alma y más imposible aún que haya nada mejor o superior al intelecto. Es, desde luego, absolutamente razonable que éste sea lo primigenio y soberano por naturaleza. No obstante, estos autores afirman que los elementos son los entes primeros.

Por otra parte, tampoco hablan de todas las clases de alma, ni cuantos afirman que está constituida a partir de los elementos basándose en que conoce y percibe sensorialmente los entes, ni cuantos la definen como el motor por antonomasia. En efecto, no todos los seres

dotados de sensibilidad son capaces además de producir movimiento: es obvio, desde luego, que ciertos animales son inmóviles en cuanto al lugar a pesar de que éste es, a lo que parece, el único movimiento con que el alma mueve al animal. La misma objeción cabe hacer también a cuantos constituyen el intelecto y la facultad sensitiva a partir de los elementos: pues es obvio que las plantas viven a pesar de que no participan ni del movimiento local ni de la sensación y es igualmente obvio que muchos animales carecen de razonamiento. Y por más que se aceptaran estos extremos y se estableciera que el intelecto es una parte del alma -e igualmente la facultad sensitiva- ni siquiera en tal supuesto se hablaría ni con universalidad acerca de toda clase de alma ni en su totalidad acerca de cualquiera de ellas. Por lo demás, de esto mismo está aquejada la doctrina contenida en los llamados Poemas Órficos[42] cuando en ellos se afirma que desde el universo exterior penetra el alma, al respirar, arrastrada por los vientos. Sin embargo, no es posible que suceda esto a las plantas ni tampoco a ciertos animales, puesto que no todos respiran. Pero este detalle les pasó por alto a los autores de tal conjetura. Por otra parte, aun cuando resultara necesario constituir el alma a partir de los elementos, no sería en absoluto necesario hacerlo a partir de todos: cualquiera de las partes de la contrariedad se basta para juzgarse a sí misma y a su opuesto. Conocemos, en efecto, por medio de la recta no sólo ésta, sino también la curva, ya que la regla es juez para ambas. La curva, sin embargo, no juzga ni de sí misma ni de la recta. Otros hay además que afirman que el alma se halla mezclada con la totalidad del Universo, de donde seguramente dedujo Tales que todo está lleno de dioses. Pero esta afirmación encierra ciertas dificultades: en efecto, ¿por qué razón el alma no constituye un animal cuando está en el aire o en el fuego y, sin embargo, sí lo constituye cuando está en los cuerpos mixtos, a pesar de que suele afirmarse que es más perfecta cuando está en aquéllos?

Cabría preguntarse además por qué razón el alma que está en el aire es mejor y más inmortal que la que se encuentra en los animales. El absurdo y la paradoja acompañan, por lo demás, a ambos miembros de la alternativa: pues calificar de animal al fuego o al aire es de lo más paradójico y no calificarlos de animales, habiendo alma en ellos, es absurdo. De otro lado[43] , estos autores parecen suponer que el alma reside en los elementos basándose en que un todo es específicamente idéntico a sus partes; y puesto que, en definitiva, los animales resultan animados al recibir en sí el elemento correspondiente del medio que los rodea, se ven obligados a afirmar que el alma, universal, es también específicamente idéntica a sus partes. Ahora bien, si se supone que el aire extraído del ambiente al respirar es específicamente idéntico a éste, mientras que el alma particular no es específicamente idéntica a la universal, ocurrirá evidentemente que en el aire que se inspira se encontrará una parte del alma pero no otra. Con que necesariamente sucederá que o bien el alma es homogénea o bien no se halla en cualquier parte del todo.

De lo dicho, pues, se desprende con evidencia que ni el conocer le corresponde al alma por estar constituida a partir de los elementos ni resulta tampoco adecuado ni verdadero afirmar que se mueve. Ahora bien, puesto que conocer, percibir sensorialmente y opinar son del alma, e igualmente apetecer, querer y los deseos en general; puesto que además el movimiento local se da en los animales en virtud del alma -e igualmente el desarrollo, la madurez y el envejecimiento-, ¿cada una de estas actividades corresponde a la totalidad del alma y, por tanto, inteligimos, percibimos sensorialmente, nos movemos, hacemos y padecemos cada uno de estos procesos con toda ella o, por el contrario, los distintos procesos corresponden a partes

distintas del alma? El vivir, ¿se da solamente en una de estas partes, en muchas, en todas, o tiene, incluso, alguna otra causa? Hay quienes dicen que el alma es divisible y que una parte intelige, otra apetece. ¿Qué es, entonces, lo que mantiene unida al alma si es que es divisible? No, desde luego, el cuerpo; más bien parece lo contrario, que el alma mantiene unido al cuerpo, puesto que, al alejarse ella, éste se disgrega y destruye. Así pues, si es un principio distinto de ella lo que la mantiene unida, con mayor razón aún habrá que considerar que tal principio es el alma; pero, a su vez, habría que preguntarse de nuevo si tal principio es uno o múltiple: si es uno, ¿por qué no va a ser una también directamente el alma?; y si es divisible, una vez más el razonamiento irá en busca de aquello que lo mantiene unido, con lo cual tendremos un proceso al infinito. Cabría además preguntarse, en relación con las partes del alma, qué poder posee cada una de ellas respecto del cuerpo, ya que, si la totalidad del alma es la que mantiene unido a todo el cuerpo, conviene que, a su vez, cada una de ellas mantenga unida alguna parte del cuerpo. Esto, sin embargo, parece imposible: es difícil incluso de imaginar qué parte -y cómo- corresponde al intelecto mantener unida.

De otro lado, salta a la vista que las plantas y, entre los animales, ciertos insectos viven aún después de haber sido divididos, como si los trozos poseyeran un alma idéntica específicamente ya que no numéricamente: cada una de las partes tiene, en efecto, sensibilidad y se mueve localmente durante un cierto tiempo. No es nada extraño, por lo demás, que no continúen haciéndolo indefinidamente ya que carecen de órganos con que conservar su naturaleza. Sin embargo, no es menos cierto que en cada uno de los trozos se hallan todas las partes del alma y que cada una de éstas es de la misma especie que las demás y que el alma total,

como si cada parte del alma no fuera separable de las demás, por más que el alma toda sea divisible. Parece, además, que el principio existente en las plantas es un cierto tipo de alma: los animales y las plantas, desde luego, solamente tienen en común este principio. Principio que, además, se da separado del principio sensitivo si bien ningún ser posee sensibilidad a no ser que posea también aquél[44] .

---

[1] *La influencia del Cartesianismo introdujo en la Modernidad un planteamiento nuevo del problema del alma: al afirmarse la autonomía e incomunicación entre las sustancias pensante (alma) y extensa (cuerpo), el alma quedaba desvinculada totalmente del cuerpo y el fenómeno de la vida venía a interpretarse desde una perspectiva mecanicista. Se abandonaba así el planteamiento tradicional del tema del alma que siempre se había considerado en relación con la vida*

[2] *La conveniencia de traducir el término griego ousía por el castellano «entidad» ha sido también defendida por C. GARCÍA GUAL, «La traducción y la Metafísica de Aristóteles», Emerita 35 (1967), 91-104.*

[3] *Ambos aspectos del cuadro de las categorías como clasificación de predicados aparecen claramente expuestos en el siguiente texto de los Tópicos: «es claro a partir de todo esto que el discurso que expresa la esencia (tí esti) se refiere unas veces a la entidad, otras a la cantidad y otras a cualquiera de las restantes categorías. Por ejemplo, si ante la presencia de un hombre afirma que lo que está presente es un hombre o un animal, dice la esencia (tí esti) y se refiere a la entidad. Y si ante la presencia de un color blanco afirma que lo que está presente es blanco o color, dice la esencia y se refiere a la cualidad. E igualmente si ante la*

presencia de una magnitud de un codo afirma que lo que está presente es una magnitud de un codo, dice la esencia y se refiere a la cantidad. Pues cada uno de éstos, si se afirma de sí mismo -o bien su género- significa la esencia; pero si se afirma de otro, no dice la esencia, sino la cantidad, la cualidad o cualquiera de las restantes categorías» (I 9, 103b27).

[4] *Considérense las siguientes proposiciones: a) Sócrates (entidad primera) es hombre, animal (entidades segundas); b) el hombre (entidad segunda, especie) es animal (entidad segunda, género).*

[5] *«...en efecto, todo lo demás no es sino afecciones, acciones y potencias de los cuerpos y la longitud, la latitud y la profundidad son distintos tipos de cantidad, pero no entidad (la cantidad no es, desde luego, entidad); luego entidad será más bien el sujeto último en que se da todo esto. Y es que eliminadas la longitud, la latitud y la profundidad, nos encontramos con que no queda nada a no ser que haya algo delimitado por ellas; con que a los que adoptan este punto de vista por fuerza ha de parecerles que no hay más entidad que la materia. Por mi parte, llamo materia a aquello que por sí mismo no puede ser denominado ni algo ni cantidad ni ninguna otra de las determinaciones del ente. Se trata, en efecto, de algo de lo cual se predica cada una de estas determinaciones, algo cuyo ser es distinto del de cada una de las categorías (y es que las demás se predican de la entidad y ésta, a su vez, de la materia)... quienes partan de estas consideraciones se encontrarán, por tanto, con que la materia es entidad» (Met., VII 3, 1029all-27).*

En esta discusión acerca de la materia como entidad, cabe distinguir dos aspectos distintos de la cuestión. Hay, en primer lugar, un aspecto de la cuestión que afecta de

manera directa al léxico, a la lengua: ¿es correcto utilizar la palabra ousía para designar la materia? De hecho, la lengua griega lo permite y Aristóteles mismo lo hace a menudo; pero también de derecho, pues la materia cumple con las funciones señaladas que, a juicio de Aristóteles, son nota fundamental de la significación de tal término. Hay, en segundo lugar, un aspecto de la cuestión que es de fondo y no meramente de utilización de la palabra: ousía -en el sentido más genuino de este término- es aquella realidad que constituye el referente último del discurso esencial y, por tanto, ha de ser una realidad determinada y no indeterminada como la materia. (Diríamos que la matera, según Aristóteles, queda por debajo de la línea de flotación del discurso).

[6] *«A la entidad parece corresponderle de manera especialísima el ser algo separado (choristón) y algo determinado (tóde ti)» (Ib. 1029a27-28).*

[7] *Tres son, pues, tipos de realidad o aspectos de lo real a que cabe denominar ousía: la materia, la forma y el compuesto. Con esta idea comienza la discusión de la naturaleza del alma en el tratado Acerca del alma: «Solemos decir que uno de* ***los*** *géneros de los entes es la entidad y que ésta puede ser entendida en primer lugar como materia -aquello que de por sí no es algo determinado-, en segundo lugar como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que* ***es*** *algo determinado y en tercer lugar como el compuesto de una y otra» (II 1, 412a6-79).*

[8] *El c. 5 de este 1. VII de la Metafísica está dedicado a dilucidar de qué hay esencia. Esta cuestión resulta especialmente pertinente para Aristóteles ya que -de*

acuerdo con el texto más arriba citado de Tópicos I 9, 103b27- es posible un discurso esencial respecto de las realidades comprendidas en todas y cada una de las categorías, es decir, cabe expresar no solamente qué es una entidad, sino también qué es un color, etc.: por tanto, hay esencia no solamente de las entidades, sino también de los accidentes. La respuesta definitiva de Aristóteles es que «la esencia o es algo exclusivo de las entidades o, cuando menos, corresponde a ellas primaria, principal y absolutamente» (1031a 11-14). Esta respuesta se justifica en la importante doctrina aristotélica de que las palabras «ente» y «ser» tienen múltiples sentidos de los cuales el primario y fundamental es el que corresponde a la entidad. Más arriba hemos aludido a la importancia de esta doctrina en cuya exposición y análisis no nos ha sido posible entrar

[9] *La prolija y complicada discusión de este problema de las partes de la definición tiene lugar en el c. 10 de este libro de la Metafísica. Esta cuestión se toca también en el tratado Acerca del alma I 1, 403a29-b16.*

[10] *A este peligro de sinonimización de ambos términos no es ajeno el propio Aristóteles, que prescinde a menudo de la distinción entre ambos (por ejemplo, utilizando expresiones como morphé kaì eîdos) cuando el contexto no exige tal distinción. Sí la exige, sin embargo, el contexto que estamos analizando y que es precisamente aquel en que se sitúa la explicación aristotélica del alma. A este respecto cabe señalar que el alma no es denominada por Aristóteles morphé en ninguna ocasión pero sí que es denominada eîdos muchas veces. (Hay textos en que -tratándose del alma- se utiliza la*

expresión morphé kaì eîdos y aun en tales casos esta expresión no se aplica de manera directa al alma; no hay ninguno en que se la denomine solamente morphé y

muchos hay en que se la denomina exclusivamente eîdos. Para evitar confusiones, solemos traducir eîdos no simplemente como «forma», sino como «forma específica» en aquellos pasajes en que la confusión es posible).

[11] *La causalidad -inmanente- de la forma específica o eîdos ha de entenderse doblemente: a) un conjunto de elementos materiales constituyen una entidad determinada en la medida en que son aptos para realizar y realizan las funciones pertinentes; b) en el caso de los seres vivientes, además, el eîdos es causa generadora de los elementos materiales y de su estructuración; son, en efecto, las funciones vitales mismas (alimentación y desarrollo) las que van produciendo los distintos órganos a partir de la semilla o el embrión. Se trata de una concepción dialéctica, circular de la causalidad en cuanto que la función produce la estructura (las actividades vitales mismas crean y segregan los distintos órganos) y la estructura, a su vez, sirve a la función, si bien la prioridad corresponde a esta última, al eîdos.*

[12] *« ¿Por qué estos elementos, por ejemplo, ladrillos y piedras, son una casa?; es obvio que la pregunta se refiere a la causa; y ésta, desde el punto de vista de la definición, es la esencia que, a su vez, es en algunos casos el fin (tínos héneka)» (ib. 1041a26-29). En este texto se subraya cómo el tercero de los niveles que hemos distinguido en el discurso se refiere a la esencia en tanto que fin o finalidad*

[13] *Cabe citar otros pasajes del 1. VII de la Metafísica en que se expresa lo mismo. Así, en el c. 10 se lee: «...el alma de los animales (ella es, en efecto, la entidad del ser animado) es la entidad en cuanto definición, la forma específica y la esencia de uri cuerpo de tal tipo...» (1035*

b14-16). En el c. 11 del mismo libro puede leerse: «...la definición de hombre es la definición de alma; la entidad es, en efecto, la forma específica inmanente de cuya unión con la materia resulta lo que denominamos entidad compuesta...» (1037 a28-30).

[14] *Entre los comentaristas, Sofonias se apercibió en cierto modo del quiebro introducido en la argumentación en este pasaje aristotélico. Sus palabras restituyen la coherencia del texto en su aspecto formal: «El que posee vida es, pues, un cuerpo y tal tipo de cuerpo. Por tanto, es compuesto de cuerpo y vida (ek zoês kaì sómatos): aquél, en cuanto sujeto y materia; ésta, por su parte, en cuanto está en el sujeto como forma» (ad loc.).*

[15] *Repárese en el siguiente texto de nuestro tratado: «Pero es necesario también considerar en relación con las distintas partes del cuerpo lo que acabamos de decir. En efecto, si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista: ésta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado. Procede además aplicar a la totalidad del cuerpo viviente lo que se aplica a las partes, ya que en la misma relación en que se encuentra la parte respecto de la parte se encuentra también la totalidad de la potencia sensitiva respecto de la totalidad del cuerpo que posee sensibilidad como tal. Ahora bien, el que está en potencia de vivir no es el cuerpo que ha echado fuera el alma, sino más bien aquel que la posee. El esperaría y el fruto, por su parte, son tal tipo de cuerpo en potencia. La vigilia es, entelequia a la manera en que lo son la visión y el acto de cortar; el alma, por el contrario, lo es a la manera de la vista y de la potencia del instrumento. El cuerpo, a su vez, es lo que está en potencia. Pero así como el ojo es la pupila y la vista, en el otro caso -y*

paralelamente- el animal es el alma y el cuerpo» (II 1, 412b17-13a3). La teoría aristotélica del alma funciona en un doble sistema opositivo: frente al cuerpo y frente a la vida o funciones vitales. Frente al cuerpo, el alma se destaca como acto; frente a la vida, el alma aparece como potencia. Esta segunda es la perspectiva que corresponde al texto trascrito en el que los ejemplos utilizados son dos, el ojo y el hacha. El ojo se define por la capacidad de ver (vista) y el hacha por la capacidad de cortar: tales capacidades o potencias constituyen su esencia. Análogamente, señala Aristóteles, el viviente se define por su capacidad de vivir, siendo ésta su esencia, es decir, su alma. El párrafo ofrece el mismo paradigma para los tres casos: a) instrumento de hierro (=materia)/capacidad de cortar (=eîdos)/acto de cortar; b) pupila (= materia)/capacidad de ver, vista (= eîdos/visión, y c) cuerpo (= materia)/capacidad de vivir (= eîdos,)/actividad o funciones vitales. Es obvio que en los tres casos aducidos la capacidad o potencia resulta determinada por el tipo de materia que la posee así como por su estructura y disposición peculiares. En cierto modo, esta explicación podía ser tomada como apoyo para la reducción del alma a la potencia, a la estructura y equilibrio corporales.

[16] *Sobre este punto pueden verse las observaciones de* ORTEGA Y GASSET *en su obra La idea de principio en Leibniz, Buenos Aires, 1958, c. 18, págs. 163 y sigs.*

Tanto Aristóxeno como Dicearco procedían del pitagorismo. Por tanto resultaría exagerado suponer que su doctrina acerca del alma es el resultado de una evolución a partir del aristotelismo. Su origen es evidentemente pitagórico. Sin embargo, no es menos cierto que era posible intentar encajar esta doctrina dentro de una determinada línea de interpretación del aristotelismo.

[17]*crítica de Aristóteles a la doctrina del alma-armonía se halla en el 1. I, c. 4, de nuestro tratado (407b27-408a30).*

[18] *Aparentemente, Aristóteles recurre en el tratado Acerca del alma a una observación de tipo empírico que justificaría la distinción entre alma y vida: la interrupción de ciertas actividades vitales durante el sueño. Obsérvese el siguiente texto: «...luego el alma es entelequia de tal cuerpo. Pero la palabra «entelequia» se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el teorizar. Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia: y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla» (II 1, 412a22-26).*

Esta constatación empírica no deja de ser trivial a efectos de justificar la distinción entre alma y vida. En efecto, el dato de experiencia propuesto resulta perfectamente integrable dentro de la teoría de potencia y acto sin necesidad de afirmar la irreductibilidad del alma a las actividades vitales. En primer lugar (y esto lo sabía perfectamente Aristóteles que lo constata, por ejemplo, en los pequeños tratados dedicados al sueño), en el sueño no cesa la vida, sino algunas actividades vitales. Pero es que aun suponiendo posible la interrupción total de las actividades vitales, la explicación teórica a través de la doctrina de potencia y acto cabría igualmente sin necesidad de distinguir el alma de las funciones vitales. Sigamos imaginando e imaginemos que en tal caso el cuerpo continúa siendo potencialmente viviente, es decir, posee vida en potencia. Pues bien, es tesis aristotélica que cualquier ser natural está en potencia cuando tal potencia se actualiza de no mediar impedimento alguno (cf. Met., IX, 7). De acuerdo con esta tesis, la presencia o ausencia de impedimentos y la intervención de agentes exteriores

bastarían para explicar el hipotético fenómeno en cuestión sin necesidad de suponer la existencia de un alma en tal cuerpo. (A no ser que vengamos a identificar el alma con la capacidad de vivir, en cuyo caso escaparíamos de Escila para caer en Caribdis.) La negativa aristotélica a reducir el alma al conjunto de las actividades vitales (o a una mera posibilidad de vivir resultante de la estructura y estado del organismo) obedece, sin duda, a otras razones de más calibre que esta banal constatación empírica.

[19]*Cf., por ejemplo: I 5, 411b5-9; II 4, 415b28-a9.*

[20] *Esta ambigüedad en el plano de la teoría (¿quién es el sujeto que realiza las actividades vitales y en el cual reside la vida?) se corresponde con una ambigüedad paralela en el plano del uso de la lengua por parte de Aristóteles (sujeto gramatical de los verbos que expresan actividades vitales). En el tratado Acerca del alma podemos distinguir tres tipos de textos: a) Hay algunos en que el sujeto de los verbos que expresan operaciones vitales es un nombre común como «las plantas», «los animales», etc. («las plantas crecen», etc. Cf., por ejemplo: II 2, 413a25-25; II 2, 413b16-17; II 8, 420b31-32). Estas expresiones corresponderían en el plano de la teoría a la afirmación de que no es el cuerpo ni el alma quien vive, sino la entidad compuesta de ambos, b) Hay otros textos en que el sujeto de los verbos que expresan operaciones vitales es un pronombre personal («vivimos», «pensamos», etc. Generalmente se trata en este caso de actividades cognoscitivas. Cf.: II 2, 414a4-13; III 1, 424b13 y sigs., etc.). c) Hay otros muchos, en fin, en los cuales el sujeto de tales verbos es el alma («el alma alimenta, inteligente, delibera, afirma, niega, desea, huye o persigue», etc. Cf., entre muchos otros: II 8, 420b27-29; II 4, 416b20-23; III 7, 431al4-17). Este tipo de expresión*

correspondería, a su vez, en el plano de la teoría a la doctrina de que es el alma quien ejecuta las operaciones vitales y en quien reside la vida.

[21] *W. JAEGER, Aristóteles = Aristóteles [trad. J. GAOS], México, 1957. Sobre la teoría de W. Jaeger acerca de la evolución del pensamiento aristotélico puede verse una discusión de carácter general en la Introducción a Aristóteles que incluimos en este mismo volumen*

[22] *Su autenticidad ha sido, sin embargo, negada por J. ZÜRCHER, Aristóteles' Werk und Geist, Paderborn, 1952*

[23] *A esta conclusión llega igualmente F. NUYENS en su obra L'évolution de la psychologie d'Aristote, Lovaina, 1948.*

[24] *Es decir, existen afecciones que no son exclusivas del alma, sino que pertenecen al animal como tal, al compuesto de cuerpo y alma. Véase infra, 403a3 sigs*

[25] *Todo este párrafo es discutido ya desde la antigüedad y no ha recibido una interpretación unánime. Su sentido adecuado nos parece el siguiente: las formas o afecciones que son inseparables de la materia no pueden estudiarse prescindiendo de ésta; tal es el caso del alma, forma y actualización de un tipo determinado de materia por más que otros filósofos -a los que repetidamente critica Aristóteles; véase Metaf. VII 11, 1036b 22 sigs., y también infra, I 3, 407b12-27- la hayan pretendido estudiar sin ocuparse del cuerpo correspondiente. Es, pues, el físico quien estudia las formas o afecciones inseparables de un tipo determinado de materia y lo hace atendiendo a aquéllas y a ésta. El matemático, por su parte, estudia aquellas formas que si bien no son separables de toda materia, pueden ser separadas por abstracción de cualquier materia particular. Al filósofo primero o metafísico*

corresponde, en fin, el estudio de aquellas formas que existen actualmente separadas de todo tipo de materia.

Este texto ha de entenderse, pues, a la luz de la conocida doctrina que se expone en la Metaf. VI 1, 1025b34 sigs.

[26] *El caso de las afecciones del alma es otro que el de la línea o la superficie: éstas pueden estudiarse prescindiendo del tipo de materia en que se dan; aquéllas, no. Véase la nota anterior.*

[27]*En la Ilíada que conocemos no existe texto alguno al que se acomode esta cita de Aristóteles. En XXIII 698 se lee: kad d'allo-phronéonta metà sphísin heîsan ágontes. Los comentaristas de Aristóteles suelen referirse a este verso si bien, como es sabido, el pasaje a que pertenece no corresponde a la muerte de Héctor. En el pasaje pertinente (XXII 337), por el contrario, se describe como oligodranéon a Héctor herido por Aquiles. Por lo demás, en la Metaf. IV 5, 1009b28, se hace referencia también a la doctrina de Demócrito y al uso que éste hace de las palabras homéricas en cuestión.*

[28] *Véase DIELS, H.-KRANZ, F., Die Fragmente der Vorsokratiker, Emp. B 109 (I, 351, 20).*

[29] *Véase el Timeo, 34 c sigs.*

[30]*No es segura -por carencia de datos suficientes- la identificación de este tratado al que también se alude en la Física IV 2, 209b14-15. En cualquier caso, es obvio que tanto su procedencia como su contenido son platónicos.*

[31] *Se refiere a Anaxágoras como fácilmente puede comprobarse más adelante, ya al final del capítulo, en 405b20*

[32] *Aristóteles alude, sin duda, a la doctrina del motor inmóvil expuesta en la Física VIII 5, 256a3 sigs.*

[33] *Cuanto aquí se dice acerca del movimiento natural y violento está relacionado -como fácilmente se desprende del contexto- con la teoría aristotélica del lugar natural. El movimiento violento se produce cuando el objeto se mueve en sentido contrario a su lugar natural alejándose, por tanto, de éste. Que la existencia del movimiento violento (i. e. antinatural) supone la existencia de un movimiento natural es obvio, y Aristóteles lo explica en otros lugares (véanse la Física IV 8, 215al, y el tratado Acerca del cielo III 2, 300a21 sigs.). Que, a la inversa, la existencia del movimiento natural (existencia, por lo demás, incuestionable dentro de las coordenadas de la física aristotélica) implique la posibilidad de movimientos violentos, antinaturales, ha de entenderse dentro del contexto con la exclusión de los cuerpos celestes, inmunes a cualquier movimiento violento.*

[34] *Tampoco en el caso de la sensación es movida el alma por sí: la sensación (véase el tratado Acerca del sueño y la vigilia I 454a7 sigs.) no afecta exclusivamente ni al alma ni al cuerpo, sino al conjunto de ambos*

[35] *Aristóteles -sin entrar en los complicados detalles de la psicología platónica expuesta en el Timeo- subraya cuatro afirmaciones esenciales a ésta: a) el cuerpo se mueve en virtud de los movimientos del alma, b) ésta está compuesta a partir de elementos, c) su composición está en consonancia con los números armónicos y d) el resultado de toda la acción del Demiurgo al respecto es la coincidencia*

de las traslaciones del firmamento con los movimientos del alma. Es de notar cómo Aristóteles interpreta literalmente lo expuesto por Platón en el Timeo haciendo caso omiso de la duplicidad de niveles explicativos que supone la distinción platónica entre lógos y mythos. La refutación que Aristóteles ofrece a continuación desarrolla los siguientes puntos:

a) El alma -que en la teoría platónica a que se alude ha de identificarse por fuerza con el intelecto al quedar excluidas de ella las funciones propias de la vida vegetativa y sensitiva- no puede ser entendida como magnitud ya que ésta presenta una unidad continua mientras que el alma -por identificarse con los inteligibles- presenta una unidad discreta, «como el número» (407a2-10).

b) La magnitud implicada en el movimiento circular -en que consiste la actividad del alma, del intelecto- es incompatible con la intelección. En efecto: el alma inteligiría bien con toda la circunferencia bien con parte de ella, sea esta parte un punto o un fragmento de la misma dotado a su vez de magnitud. Ahora bien, los puntos son infinitos y, por tanto, sería imposible recorrerlos; si, por el contrario, intelige con una parte de la circunferencia dotada de magnitud (un arco de la misma) entonces el alma inteligirá lo mismo múltiples, en realidad, infinitas veces (407a11 sigs.).

c) Al consistir en un movimiento circular, la intelección ha de ser eterna, es decir, sin principio ni fin, ya que así es tal movimiento. Y, sin embargo, ningún tipo de pensamiento es indefinido: el pensamiento práctico termina en la acción; en cuanto al pensamiento teórico, sus límites están en los

enunciados trátese de definiciones o de demostraciones -estas últimas, en efecto, comienzan en el antecedente y terminan en la conclusión-. Suponiendo que hubiera que interpretar la intelección como un movimiento, lo correcto sería compararla al movimiento rectilíneo y no precisamente al circular (407a23-31).

d) Pero es que la intelección más que un movimiento parece consistir en un estado de reposo. Y si esto es así, el movimiento que se atribuye al alma sería violento, antinatural: lo que atentaría contra la felicidad propia del alma «divina» del universo. Contra ella atenta igualmente el suponerla indisolublemente vinculada a un cuerpo (407a33b5).

e) En la doctrina platónica, en fin, no se explica el por qué de este movimiento circular (407b5 sigs.).

[36] *Tanto el sentido de la frase como aquello a que con ella se hace referencia constituyen dos puntos cuya ambigüedad ha sido tradicionalmente puesta de relieve. En cuanto a lo primero, a la ambigüedad, contribuye la doble lectura que se nos ha transmitido: a) toîs en koinôi legoménois lógois y b) toîs en koinôi ginoménois lógois (como variante de esta última Ross ha propuesto gegeneménois). Lo que podría traducirse: «en tratados denominados discursos en común» o bien «en tratados en forma de diálogos» o bien «en discursos (o discusiones) habidos en público», etc. En cuanto a aquello a que se hace referencia, Simplicio supone que se trata ya del Fedón ya del Eudemo aristotélico. Otros hay para quienes se alude aquí a los escritos exotéricos. Otros, en fin, opinan que Aristóteles se refiere a discusiones*

que habrían tenido lugar entre gente culta y aficionada a estos temas.

[37] *Véase, supra, 3, 406a30 sigs. y b5-8.*

[38] *A nuestro juicio, este texto ha de entenderse en conexión con la doctrina propuesta al respecto en el libro Acerca de la generación de los animales II 3, 736b25-9. Allí se afirma -como única hipótesis aceptable respecto de la aparición del intelecto en el hombre- que «solamente el intelecto adviene desde fuera y sólo él es divino».*

[39] *Véase, supra, 4, 408b33 sigs.*

[40] *Véase, supra, 1, 402b25-403a2*

[41] *EMPÉDOCLES, Fr. B 96 (I 346, 5), DIELS-KRANZ*

[42] *ORFEO, Fr. B 11 (I 10, 6), DIELS-KRANZ.*

[43] *Tres líneas arriba (411a11) ha cuestionado Aristóteles la afirmación de ciertos autores según la cual el alma que hay en los elementos -suponiendo que la hubiera, claro está- sería más perfecta que la existente en los cuerpos mixtos. Ahora se pone ele-manifiesto la incoherencia de tal afirmación por medio del siguiente razonamiento: los autores en cuestión afirman que los elementos son seres animados basándose en que son los causantes de la vida en los seres animados terrestres y, por tanto, habrán de tener vida ellos mismos. Tienen, pues, alma los elementos. Por otra parte, el aire portador de vida que el viviente terrestre absorbe al respirar es específicamente idéntico al aire circundante: en realidad es una parte del mismo. Y si el aire es el mismo, ¿qué sentido tiene afirmar que el alma presente en él es distinta según se trate de la porción de aire que se absorbe al respirar o de la porción que queda sin absorber?*

[44] *Aristóteles introduce aquí ya la doctrina que más adelante desarrollará (véase, infra, II 3, 414a29 sigs.) según la cual las distintas almas se subordinan de modo que cada clase de alma supone la inferior pero no al revés.*